

Alasdair MacIntyre
DOPO LA VIRTU'
Saggio di teoria morale



*Quando nel 1981, Alasdair MacIntyre presentò sulla scena filosofica internazionale *After Virtue*, fu subito chiaro che si trattava di un libro importante, che avrebbe caratterizzato il dibattito filosofico della fine del secolo; appena tre anni dopo, si rese necessaria una seconda edizione, per rispondere alle critiche sollevate dall'intero ambiente filosofico e per sviluppare alcuni punti che avevano bisogno di essere chiariti. Se oggi, per l'insistenza di molti, viene pubblicata una seconda edizione italiana, in corrispondenza alla terza inglese e a molteplici traduzioni in altre lingue, non si può che vedere una conferma della sensazione iniziale. A più di venticinque anni di distanza, "Dopo la virtù" è la conclusione della più che ventennale ricerca che ha riportato Aristotele prima e poi San Tommaso, al centro del main-stream filosofico, aprendo allo stesso tempo un progetto di ricerca originale che dura ancora oggi e che si è approfondito nell'opera del suo autore. Si tratta di una storia della filosofia morale, scritta secondo criteri corrispondenti alla sintassi della postmodernità. Allo stesso tempo, è una seria riflessione e proposta di etica e di filosofia politica. Contiene al suo interno un metodo epistemologico realistico, che punta alla scoperta dei primi principi, senza rinunciare all'apporto della storia e della teoria sociale, e al progresso delle scienze umane.*



Alasdair MacIntyre

Dopo la virtù

Saggio di teoria morale

ARMANDO
EDITORE

MACINTYRE, Alasdair

Dopo la virtù. Saggio di teoria morale;

Introduzione di Marco D'Avenia; Prefazione alla seconda edizione italiana di Alasdair MacIntyre

Roma : Armando, © 2009 (rist.)

320 p. ; 22 cm. (Studi di filosofia)

ISBN: 88-8358-921-1

1. Tesi dell'emotivismo/Filosofia morale

2. Fallimenti morali del marxismo/Individualismo liberale

3. Fondamenti dell'etica/Teoria morale e interpretazione filosofica della virtù

CDD 170

Scan e OCR by Natjus

Titolo originale:

After virtue. A study in moral theory

©1981, 1984, 2007 by Alasdair MacIntyre

University of Notre Dame Press, Indiana

Seconda edizione italiana

Revisione, cura e introduzione alla presente edizione di Marco D'Avenia

La revisione è basata sulla seconda edizione in lingua inglese di Paola Capriolo,

Feltrinelli, Campi del sapere, Milano 1988

© 2007 Armando Armando s.r.l.

Viale Trastevere, 236 - 00153 Roma

Direzione - Ufficio Stampa 06/5894525

Direzione editoriale e Redazione 06/5817245

Amministrazione - Ufficio Abbonamenti 06/5806420

Fax 06/5818564

Internet: <http://www.armando.it>

E-Mail: redazione@armando.it ; segreteria@armando.it

18-01-032

Sommario

Introduzione: The After Virtue Project

MARCO D'AVENIA

Dopo la virtù, dopo un quarto di secolo (Prefazione alla seconda edizione italiana)

ALASDAIR MACINTYRE

Prefazione

1. Un'ipotesi inquietante
2. La natura dell'odierno dissenso morale e le tesi dell'emotivismo
3. L'emotivismo: contenuto sociale e contesto sociale
4. La cultura precedente e il progetto illuminista di giustificazione della morale
5. Perché il progetto illuminista di giustificazione della morale dovette fallire
6. Alcune conseguenze del fallimento del progetto illuminista
7. "Fatto", spiegazione e competenza
8. Il carattere delle generalizzazioni nelle scienze sociali e la loro mancanza di potere di predizione
9. Nietzsche o Aristotele?
10. Le virtù nelle società eroiche
11. Le virtù ad Atene
12. L'interpretazione aristotelica delle virtù
13. Aspetti e situazioni medievali
14. La natura della virtù
15. Le virtù, l'unità della vita umana e il concetto di tradizione
16. Dalle virtù alla virtù e dopo la virtù

17. La giustizia come virtù: mutamento di concezioni
18. Dopo la virtù: Nietzsche o Aristotele, Trotskij e San Benedetto
19. Poscritto alla seconda edizione

Alla memoria di mio padre,
delle sue sorelle
e dei suoi fratelli.

Gus am bris an la.*

* L'espressione gaelica "Gus am bris an la" è desunta dal Cantico dei Cantici II, 17: "Cìus am bris an la, agus an teich na sgailean". Il significato attribuito a questa espressione, che si può leggere in molte lapidi nei cimiteri irlandesi, corrisponde alla traduzione: "In attesa che sorga il sole, e si diradino le ombre della notte". Il Cantico cosiddetto "di Salomone" viene recitato, secondo la tradizione irlandese, al momento delle esequie. Lo scambio affettuoso tra i due innamorati, prefigura il rapporto d'amore tra Dio e la sua Chiesa ed evoca la speranza dell'unione definitiva del defunto con Dio nella resurrezione finale. Questa dimensione escatologica non si ritrova nelle traduzioni ufficiali più recenti. Tuttavia, è sufficiente al nostro proposito chiarire l'interpretazione tradizionale alla quale rimanda l'Autore [N.d.T.].

The After Virtue Project

MARCO D'AVENIA

Perché riproporre oggi al lettore italiano una nuova edizione dell'opera più conosciuta di Alasdair MacIntyre?

Le ragioni potrebbero essere tante. La più importante è che si tratta di un tentativo riuscito di presentare la filosofia come pratica viva del pensare il reale, adeguandosi a un mondo che oltrepassa continuamente quei limiti che l'intelligenza umana segna di generazione in generazione per poterlo comprendere: Dopo la virtù è uno dei libri che nella seconda parte del secolo scorso ha rimesso questa tesi al centro del mainstream della filosofia in maniera originale, sbloccando l'apparentemente necessario corto circuito tra la tesi razionalistica (e/o empiristico-positivistica) e quella scettico-nichilistica. Di conseguenza, Dopo la virtù entra in rotta di collisione con una concezione della filosofia come mera archeologia di pensiero, con un malinteso trascendentalismo che ha paura della contingenza della storia e dell'esperienza a favore di una categorizzazione a priori della realtà e soprattutto dell'azione; allo stesso tempo, non è mero empirismo, rifiuto della verità (sarà semmai rifiuto di un sistema definitivo e autosufficiente); non è neanche riduzionismo scientifico, appiattimento sulle scienze positive, psicologiche, sociali. Non è né storicismo né reazione nei confronti della storia (ritorno al passato, aggiramento della modernità). È l'inizio di una filosofia della storia che attraversa coraggiosamente la modernità, traendo forza dalle sue stesse conquiste e oltrepassandola là dove essa si rivela contraddittoria nei suoi stessi termini. Per questo, la storia della ricezione di After

Virtue da parte dei circoli filosofici e delle comunità accademiche è una vicenda di ostracismi e marginalizzazione del suo Autore, una mina vagante da classificare al fine di disinnescarla; per lo stesso motivo, lo sviluppo del pensiero e degli scritti di MacIntyre in questi anni è nel senso di un arricchimento che sicuramente si giova molto di più delle critiche più agguerrite e sincere, che delle lusinghe di chi, spesso fraintendendolo, ha visto in MacIntyre il restauratore di una certa obsoleta neoscolastica, giustamente non più in grado di reggere l'insostenibile pesantezza di un sistema che aveva ereditato dai suoi stessi avversari. Con questo dovrebbe essere chiaro che MacIntyre non è né si propone come un oracolo infallibile, ma semplicemente come un realista che non accetta la critica non fondata o superficiale. Nella misura del possibile, quando la critica è fondata, egli non ha esitato a rivedere le sue posizioni.

MacIntyre è giunto a quest'opera attraverso un percorso tortuoso, in corrispondenza alla pratica stessa della filosofia che viene teorizzata in questo volume: l'esito finale sarebbe stato impossibile se egli non si fosse confrontato dialetticamente in maniera molto seria, con cocciutaggine tutta irlandese, con i suoi avversari filosofici, senza paura di subire critiche e rettificare il suo percorso di ricerca. Il primo avvertimento al lettore è quindi di non confondere l'onestà del proposito con un banale eclettismo che non corrisponde alla statura intellettuale e all'integrità morale e umana che può apprezzare inequivocabilmente chi lo ha conosciuto e ha discusso con lui con franchezza. Certo, trattandosi dell'inizio e dello schema generale di una ricerca, è normale che lo specialista trovi imprecisioni o errori, tuttavia l'umiltà delle rettifiche messe per iscritto, laddove suffragate da argomentazioni valide, basta a superare l'insofferenza; e ad apprezzare quella che è oggi merce rara nell'accademia. Quello che abbiamo davanti è in ogni caso un volume senz'altro ben scritto, senza pretese d'infallibilità, una ricerca affascinante che termina di fatto in un'aporia; un'opera tuttavia autenticamente filosofica, che punta decisamente alla ricerca della verità, rendendo chiari al suo lettore i propri strumenti

per rendergli più facile la collaborazione della critica onesta e costruttiva.

Il che porta immediatamente alla domanda, "che cosa è oggi MacIntyre?, un marxista, un aristotelico, un tomista...?". È la domanda più frequente, spesso formulata con ironia, che mostra quanto il linguaggio e la prassi dell'accademia faccia fatica a incasellare un pensatore che naviga a suo agio sul filo dell'aporia, secondo la condotta della saggezza pratica cara ai Greci, che porta a cercare una risposta navigando tra scogli estremi, o ancora meglio, comprendendo quando è bene navigare sottocosta e quando avventurarsi in mare aperto. MacIntyre ha fiducia nella verità della sua navigazione. E se individua, apprezza o critica una o un'altra tesi o gruppo di tesi, ciò che gli sta veramente a cuore e che costituisce la radice della sua riflessione criticamente spietata quando è necessario è sempre il fatto che la filosofia è pratica autentica di vita di uomini e donne concrete, in momenti precisi, di società diverse che hanno una storia loro propria; una pratica indirizzata a un fine reale e raggiungibile, la verità; che esige per questo comportamenti ed eccellenze proprie, e che, complementariamente, sorge da un desiderio vitale di adeguamento a una realtà che porta l'uomo a compimento in ciò che egli ha di più proprio, il suo essere animale razionale che vive all'interno di un contesto sociale e a partire da questo dialoga con sistemi diversi e spesso parzialmente incommensurabili. La pratica filosofica esige impegni esistenziali reali e vincolanti. Per cui la domanda "che cosa pensa oggi MacIntyre? ", deve essere sempre preceduta dall'interrogativo "che cosa è oggi MacIntyre?". Cosa che, in qualche modo, come si sta rendendo sempre più evidente nel pensiero contemporaneo, con l'attenzione alla biografia dei pensatori e delle comunità di pensatori, vale per ogni intellettuale, senza per questo confondere prospettivismo e collocazione sociale con psicologismo o relativismo culturale.

Così, nel 1981, e ancora più nel 1984 (data delle due edizioni inglesi di *Dopo la virtù*), il filosofo scozzese ha portato a termine la

prima fase della propria ricerca, aprendo il cantiere di un progetto, che Mark C. Murphy ha opportunamente definito "The After Virtue Project". Un progetto che in quel momento, nella forma di una narrazione e in fondo in una sorta d'autobiografia nello stile delle agostiniane Confessioni, conteneva un insieme di tesi sulla storia della filosofia e delle idee, sui rapporti tra la filosofia e le altre scienze umane, sulla capacità predittiva di queste ultime, una critica al liberismo delle società tecnologicamente più avanzate; il tutto all'interno di una cornice di "aristotelismo sociale" pensata in contrapposizione dialettica al progetto alternativo della modernità razionalistico-empiristica e della deriva nichilistica della post-modernità; questo "aristotelismo sociale" si intende comprendendo tre costellazioni correlate di tesi afferenti alle pratiche della vita quotidiana, al modo di pensare la vita del soggetto agente come narrazione dotata di senso e al radicamento tradizionale del pensiero umano (che inevitabilmente nasce entro un contesto situazionale ma che non per questo rinuncia a raggiungere i principi di una verità che trascenda le tesi contrapposte).

Al di là delle singole tesi, che sono state modificate, precisate, rielaborate sin dalla pubblicazione di questa prima opera "coerente", MacIntyre ha continuamente ripensato e riadeguato l'intero assetto del suo pensiero, convinto che la propria riflessione dovesse sempre meglio adeguarsi alla verità del reale e fiducioso che realizzare questo compito inscritto nella costituzione della ricerca fosse possibile. Di conseguenza, le sue tesi sulla pratica, sulla narrativa, sulla tradizione si sono chiarite, approfondite; e l'intero approccio della ricerca ha trovato il suo baricentro nel soggetto in relazione con altri soggetti, all'interno di reti vincolanti di dare e ricevere, di bisogno e di donazione attiva, che costituiscono il punto di partenza, il principio della ricerca, e il luogo di verifica di una verità che sussiste e che si esige necessariamente fondata a livello metafisico. Una metafisica realistica e non necessariamente sistematica. Una riflessione che, al pari dell'autobiografia agostiniana e vichiana, si è estesa a una filosofia della storia, capace di integrare epistemologicamente lo sviluppo della modernità e le

sfide della postmodernità, e di trovare da questa narrazione o conflitto di narrazioni, una via nuova che si lancia oltre la contrapposizione tra razionalismo e tradizione, ripensando la critica nietzschiana alla modernità e allo stesso tempo usandola contro se stessa. Con questo, in buona parte, i critici di MacIntyre devono fare i conti oggi.

Percorrendo questa via, MacIntyre si è ritrovato all'interno di una visione tomistica aperta, senza sentire il bisogno di aderire ad un tomismo di scuola, paradossalmente proprio nel momento in cui issava la bandiera della sua appartenenza. Discepolo fedele di Tommaso in ossequio alla verità, potrebbe infatti essere filosofo senza l'Aquinate, come Tommaso lo sarebbe stato anche senza Aristotele, perché deciso a lasciarsi portare dalla verità stessa, dalla forza attrattiva del desiderio di compimento inscritto in ogni essere umano e manifesto nell'incontro delle persone. Come il domenicano discepolo di Agostino che di Agostino doveva supplire le carenze.

MacIntyre è un tomista atipico proprio come l'Aquinate era un agostiniano nel vero senso del termine, ma in un certo senso anomalo rispetto alla sua tradizione teologica d'appartenenza.

Questo spiega il suo recente avvicinamento ad altri pensatori che condividono la sua stessa prospettiva sulla verità, un esempio tra tutti, non il più importante forse, Edith Stein, alla quale recentemente ha dedicato la sua ultima monografia originale e della quale condivide pienamente l'inserimento nell'università e l'amore per la verità quale si dà nelle cose e alla quale lo accomuna un desiderio di comprendere i grandi maestri del passato e del presente e i problemi con i quali si confrontavano e le soluzioni che davano ad esse, sfuggendo alle comode etichette di certo accademismo che ha oggi ripudiato non solo la verità ma anche le istituzioni che lo rendono possibile. Certamente, il maggiore riconoscimento che MacIntyre accetterebbe in questa sede è quello di essere stato un uomo integro e onesto, prima ancora che un pensatore dallo sguardo aperto e dalla logica inesorabile. Personalmente, dispiace che l'accademia non gli abbia riconosciuto molto spesso la prima

qualità, e di conseguenza, non sia stata in grado di apprezzarne la seconda dote: e in questo pochi, anche tra i suoi discepoli, gli hanno reso veramente giustizia. Al contrario, come già si è detto, MacIntyre ha sempre tratto beneficio nella sua ricerca, dalle critiche mossegli da posizioni completamente diverse dalla propria. E ciò gli ha permesso di portare avanti il suo progetto, che richiede ancora importanti approfondimenti, specialmente a proposito della natura della tradizione (anche teologica) e del suo rapporto con la razionalità filosofica. Questo è l'oggetto dei lavori più recenti di MacIntyre.

Con tutti i suoi limiti, *Dopo la virtù* è un'ottima guida introduttiva alla filosofia intesa come ricerca della verità a partire da domande concrete; può essere, a livelli ovviamente diversi di mediazione, un aiuto alla capacità riflessiva propria di ogni persona, in misure diverse, per comprendere il mondo in cui vive, se stesso e le sue relazioni. In nessun caso, è o è mai voluto essere un testo chiuso, oracolare, dogmatico o apologetico di se stesso. È una vera opera aperta, come tutte le grandi opere di pensiero, che vuole, con coraggio e fiducia, sollecitare a pensare ed agire in prima persona, piuttosto che offrire un sistema preconfezionato e apparentemente immune da ogni critica. In questo senso, *Dopo la virtù* si ricollega alle riflessioni sul compito dell'università nella società attuale contenute a conclusione del più recente *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione* e dello spessore umano richiesto oggi al filosofo, di cui particolarmente l'inizio del volume sulla Stein è forse oggi l'espressione migliore.

È con questo auspicio, rivitalizzare l'università e l'insieme variegato delle pratiche umane a partire dalle profondità del compimento di una vita buona conforme alla verità sull'umano (una verità che inevitabilmente riconsegna la filosofia ad una metafisica dell'equilibrio e della fiducia e non l'abbandona alla chiacchiera esorcizzante, al pragmatismo scettico, o alle certezze incomplete delle scienze particolari), che si affida senza ulteriori indugi il volume al lettore. E al filosofo, specialmente il giovane filosofo in

formazione, disposto alla sfida dialettica con il testo e al lavoro onesto e paziente sui termini, perché imposti in questa linea il suo lavoro professionale e sappia trasmettere questa passione per la verità, attraverso la competenza professionale e il dialogo amicale, non solo allo specialista della materia, ma anche alla cerchia assai più ampia delle persone, non filosofi di professione, che cercano però la verità del proprio essere umano, del pensare, dell'agire, del sentire e del costruire relazioni autenticamente umane.

Palermo, 3 settembre 2006

Il testo di *After Virtue* qui pubblicato riprende sostanzialmente l'ottima traduzione di Paola Capriolo, pubblicata da Feltrinelli nel 1988 nella collana "Campi del sapere", che a sua volta si basa sulla seconda edizione inglese del volume (University of Notre Dame Press, 1984). Purtroppo, il libro, nonostante il successo e il dibattito che ha suscitato anche nel nostro Paese, non era più disponibile da tempo nelle librerie italiane. In ogni caso, nelle successive, numerose ristampe in lingua inglese, il volume non ha subito variazioni (la prima edizione del 1981 è di fatto irreperibile, e il riferimento rimane alla edizione pubblicata tre anni dopo, arricchita nel testo e con il Poscritto che ne costituisce oramai parte essenziale). L'Autore ha preferito approfondire e chiarire il suo pensiero nei volumi e saggi seguenti, lasciando intatto quell'equilibrio stilistico che costituisce parte del fascino del testo originario e che è a nostro parere forma in qualche modo inscindibile dal contenuto in essa presentato. Data l'eccellenza della traduzione italiana, e per rispettare una terminologia che è diventata abituale nelle successive traduzioni, nei commenti, nei lavori su MacIntyre in lingua italiana, si è ritenuto di dover mantenere sostanzialmente immutato il testo (si potranno trovare qua e là piccole correzioni o chiarimenti, tuttavia sempre di carattere marginale). Dato il numero assai limitato di note di traduzione a piè di pagina nell'edizione del 1988, laddove se ne sono aggiunte di nuove, si è ritenuto di non doverle differenziare e quindi le si è accomunate con la stessa dicitura [N.d.T.] delle precedenti.

Questa seconda edizione italiana, che ho avuto l'onore di curare, include una Prefazione originale dell'Autore, che vede la luce contemporaneamente nella terza edizione in lingua originale e nella seconda edizione tedesca. Per questo motivo, il presente volume rappresenta la versione più aggiornata del capolavoro di MacIntyre, e fa di questa ristampa una vera e propria seconda edizione italiana.

Per quanto riguarda i termini traslitterati dalla lingua greca, che risulta diversa nelle diverse traduzioni, abbiamo deciso di usare la

modalità più vicina all'italiano, trascurando la lunghezza delle vocali e usando l'accento quando esso si distacca dalla normale pronuncia della nostra lingua. Si sarebbero potute seguire altre norme, ad esempio rispettando sia lunghezza sia tipologia di accentuazione, tuttavia a nostro parere (contestabile) a quel punto sarebbe stato meglio riportare i termini nella versione originale. Non l'abbiamo fatto perché questa è stata la scelta dell'Autore.

Un ringraziamento particolare va, oltre che all'Autore del volume, che ha seguito amichevolmente il lavoro di revisione e ha redatto la Prefazione, a Mark C. Murphy, Christopher C. Lutz, David Solomon, John O'Callaghan, Thomas Hibbs, Sheryl Overmeyer, Kelvin Knight, Greg Sadler; e infine alla Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce di Roma, che ne ha incoraggiato e sostenuto economicamente la riedizione.

Dopo la virtù, un quarto di secolo dopo
Prefazione alla seconda edizione italiana

ALASDAIR MACINTYRE

Nei venticinque anni trascorsi dalla pubblicazione di *Dopo la virtù* (1981), ho avuto modo di considerare più volte le ricerche iniziate in quel volume e di sviluppare le mie tesi in *Giustizia e razionalità* (1988), *Enciclopedia, genealogia e tradizione* (1990) e *Animali razionali dipendenti* (1999), come conseguenza di una discussione critica e costruttiva che si è sviluppata in aree linguistiche assai diverse - non solo in inglese, danese, polacco, spagnolo, portoghese, francese, tedesco e italiano, ma anche in turco, cinese e giapponese - e ha coinvolto numerosi interlocutori, di diverse tradizioni di pensiero. Sono convinto perciò che qualora vi fossero state buone ragioni per confutare il nucleo dell'impianto argomentativo di *Dopo la virtù*, avrei avuto tutto il tempo per individuarle con certezza. Fino a questo momento però, non ho trovato motivi sufficienti per abbandonare le tesi principali di *Dopo la virtù*; qualcuno mi tacerà per questo motivo di una testardaggine invincibile; quale che sia il giudizio sul mio conto, rimane il fatto che ho imparato molto nel frattempo, integrando e modificando di conseguenza le mie tesi e argomentazioni precedenti.

Per poter giudicare adeguatamente la cultura morale dominante della modernità avanzata, questo era e rimane il nucleo centrale del volume di cui stiamo parlando, bisogna giudicarla dall'esterno. Essa appare ancora oggi lo scenario di controversie irrisolte e apparentemente irrisolvibili, di natura morale e non solo, tra fazioni avverse le cui rispettive argomentazioni valutative e normative ci

pongono dinanzi al dilemma seguente: per un verso si dà per scontato il riferimento a criteri condivisi impersonali in forza dei quali si assume che una delle parti in causa alla fine otterrà ragione. D'altro canto, pare proprio che un siffatto criterio non esista nella realtà, a giudicare dalla povertà delle argomentazioni a sostegno delle diverse tesi in campo, e dal modo con cui si continua a sostenerle: le si ripete invariate nella loro sostanza in maniera meramente assertiva e alla lunga petulante. La mia spiegazione di questo fenomeno era e rimane la seguente: i cosiddetti principi morali erano originariamente inseriti in un contesto di credenze pratiche e di modalità consolidate di pensare, sentire e agire, che li rendevano comprensibili; tale contesto, ove i giudizi morali trovavano il loro senso in riferimento a criteri impersonali giustificati da una concezione condivisa del bene umano, è andato perduto. Venuti meno il contesto e la giustificazione, a seguito di complessi processi di trasformazione sociale e morale occorsi alla fine del Medioevo e alle soglie della modernità, bisognava individuare nuove strade per poter spiegare le regole e i precetti morali, e di conseguenza attribuire loro un nuovo statuto, autorità e giustificazione. È quanto i filosofi morali dell'Illuminismo europeo hanno tentato di realizzare a partire dal diciottesimo secolo in avanti. Tuttavia, il risultato delle loro riflessioni è stato di fatto la moltiplicazione di teorie rivali, le une incompatibili con le altre, gli utilitaristi in conflitto con i kantiani, gli uni e gli altri opposti ai contrattualisti, in modo tale che i giudizi morali, come oggi li si intende, si riducono essenzialmente a regole che esprimono il comportamento e il sentire di chi le ha formulate, e ciò nonostante si continua a presentarle assumendo che ci sia un criterio impersonale in base al quale i conflitti morali potrebbero essere risolti razionalmente. Tali disaccordi riguardavano sin dall'inizio, non solo la giustificazione, ma anche il contenuto della morale.

Questa caratteristica peculiare della cultura morale della modernità non è cambiata. E io sono rimasto dell'idea che si possa comprendere la genesi e la situazione di stallo della modernità morale soltanto a partire dal punto di vista di una tradizione

differente, di cui Aristotele ha raccolto e analizzato credenze e presupposti, elaborandoli teoricamente nella sua ben nota teoria classica. Non voglio sostenere, questo è importante sottolinearlo, che la dottrina morale aristotelica sia in grado di vedere riconosciuta la propria superiorità razionale e di essere accettata dagli esponenti delle correnti più accreditate della filosofia morale, in altre parole che un aristotelico sia in grado di avere la meglio nei confronti di un kantiano, un utilitarista o un contrattualista, nelle dispute teoretiche che avvengono nei teatri della modernità. Sarei subito smentito e non potrei obiettare nulla: la situazione è evidentemente diversa; non solo: in un simile agone, l'aristotelismo è costretto a presentarsi e si presenta di fatto come una solamente tra le tante proposte morali, i cui esponenti hanno la stessa, flebile speranza di confutare i loro rivali, cosa che peraltro accade anche agli utilitaristi, ai seguaci di Kant o ai contrattualisti.

La mia convinzione di allora, che rimane immutata ancor oggi, è che l'inconsistenza del discorso morale della modernità si spiega a partire dal genere di vita che ricalca la logica e si comprende alla luce dei concetti formulati da Aristotele; da questa prospettiva si capisce anche perché la cultura della modernità morale sia priva delle risorse che possono farla progredire nelle proprie ricerche, cosicché sterilità e frustrazione sono l'inevitabile conseguenza con la quale essa è costretta a misurarsi per venir fuori dall'impasse in cui si trova. In questo momento però comprendo molto meglio di venticinque anni fa le ragioni che mi hanno portato a sposare le tesi di Aristotele, e che si devono ad almeno due tipi diversi di sollecitazione.

Quando ho scritto *Dopo la virtù*, ero già un pensatore aristotelico, ma non ancora un tomista: basta leggere quanto scrissi allora su San Tommaso alla fine del capitolo 13. Sono diventato tomista dopo aver scritto *Dopo la virtù*, in parte perché mi sono convinto che l'Aquinate era per certi versi più aristotelico di Aristotele: non soltanto era un eccellente interprete dei testi del filosofo greco, ma era stato in grado di estendere e approfondire le ricerche

metafisiche e morali del proprio maestro. Ciò mi ha fatto cambiare idea in almeno tre casi.

In *Dopo la virtù* offro una spiegazione delle virtù che definirei aristotelica in senso ampio, senza far ricorso o appello a quella che allora definivo la biologia metafisica di Aristotele. Buona parte della biologia aristotelica è senza dubbio sorpassata. Tuttavia, San Tommaso mi ha fatto capire che il mio tentativo di spiegare il bene sociale ricorrendo semplicemente a una teoria della società, in termini di pratiche, tradizioni e dell'unità narrativa delle vite umane, non sarebbe stato adeguato finché non fosse stato esplicitamente fondato in una metafisica. Pratiche, tradizioni e tutto il resto possono funzionare, come di fatto funzionano, solamente in quanto gli uomini hanno un fine verso il quale muovono in ragione della loro natura specifica. Così ho capito che, senza rendermene conto, avevo dato per scontata la verità di qualcosa di molto simile alla dottrina del bene che si può leggere nella quinta quaestio della prima parte della *Summa Theologica*.

Un'altra cosa che ho dovuto ammettere è stata di avere bisogno di basi biologiche per attribuire virtù e vizi agli esseri umani, e che essa poteva non essere necessariamente di matrice aristotelica. È quanto ho esposto un bel po' di tempo dopo in *Animali razionali dipendenti*, la cui tesi centrale è che l'animalità degli esseri umani gioca un ruolo fondamentale nell'elaborazione della teoria morale, e per capirlo appieno si deve riconoscere la nostra affinità con alcune specie animali quali ad esempio i delfini, che si trovano appena al di qua della soglia della razionalità specificamente umana.

Nello stesso libro, ho dato anche una spiegazione più accurata del contenuto delle virtù, identificandone alcune col nome di "virtù della dipendenza riconosciuta". Seguendo questa logica, ho preso spunto dalla dottrina sulla misericordia di Tommaso d'Aquino, un punto che lo separa da Aristotele in maniera decisiva.

Sono dunque giunto a questi cambiamenti del mio pensiero in seguito alle riflessioni sui testi di Tommaso e sui commenti ai medesimi da parte di alcuni studiosi tomisti contemporanei. Il mio pensiero si è però sviluppato anche grazie alla spinta delle critiche rivolte a *Dopo la virtù* da parte di quanti si trovavano in radicale disaccordo con il mio libro. Prenderò spunto da una di queste, la quale più che derivare da una reale incomprensione, parrebbe provenire da una lettura non attenta del testo. Sono stato accusato di nostalgia per un passato che avrei idealizzato: questo perché la mia comprensione della tradizione delle virtù muove dall'interno della polis greca, in modo particolare da quella ateniese in cui è stata adeguatamente razionalizzata; e perché, poi, ho indicato nell'Europa del Medioevo l'ambiente nel quale per cui quella tradizione è potuta maturare. Mi pare tuttavia che non ci siano spunti sufficienti nel testo per un'accusa del genere.

Sono certamente convinto del fatto che dobbiamo rileggere il nostro passato, per comprendere la nostra identità e le nostre relazioni morali di oggi alla luce di una tradizione che ci renda capaci di superare gli ostacoli che la modernità, specialmente la modernità avanzata, impone a una simile conoscenza di sé. Allo stesso tempo, viviamo inevitabilmente nella modernità avanzata, di cui assumiamo i caratteri sociali e culturali che la contraddistinguono. Il mio modo di comprendere la tradizione delle virtù, le conseguenze per la modernità del rifiuto di considerare questa tradizione e la possibilità di rimetterla in gioco, si può capire solo se si vive nella modernità. Le continuità e le fratture della tradizione delle virtù, così come essa si è declinata secondo una varietà di forme culturali diverse, si possono comprendere infatti solo retrospettivamente, a partire dalla prospettiva moderna, nel momento in cui si cerca una via per venire fuori dalle secche della modernità morale.

Detto in altri termini, il genere di ricerca storica che ho svolto in *Dopo la virtù* è possibile solamente dopo il diciottesimo e diciannovesimo secolo. Vico è stato l'antesignano di questo genere

di ricerca storica, anche se personalmente devo di più a R.G. Collingwood, e a J.H. Newman, soprattutto per quanto riguarda la comprensione della natura e della complessità delle tradizioni.

La ricerca storica mostra come ogni interrogativo sia formulato all'interno di una situazione determinata; il valore dei criteri di verità e di giustificazione razionale emerge in contesti di pratica che variano nello spazio e nel tempo; se, come ho fatto io, si nega l'esistenza di qualsiasi criterio di verità e di giustificazione razionale a disposizione di qualsiasi agente razionale in maniera che si possa risolvere in maniera inoppugnabile ogni fondamentale disputa di carattere morale, scientifico o metafisico, semplicemente facendovi appello, allora l'accusa di relativismo sembra inevitabile (la parola "accusa" è probabilmente fuori luogo, dal momento che per il mio presunto relativismo ho ricevuto complimenti da quanti hanno cercato di inserirmi nella schiera dei postmodernisti - si veda Peter Watson, *The Modern Mind: An Intellectual History of the Twentieth Century*, HarperCollins, New York 2001, pp. 678-9). Avevo già abbozzato una risposta a quest'addebito nel poscritto alla seconda edizione in lingua inglese; ho articolato ulteriormente la mia risposta in Giustizia e razionalità; tuttavia, dal momento che c'è chi a tutt'oggi mi taccia di relativismo, mi si permetta una volta ancora di chiarire che cosa mi consente, o più precisamente, esige che io rifiuti la posizione relativistica.

La tradizione aristotelico-tomista, la tradizione delle virtù, è come alcune altre, anche se non tutte le altre tradizioni morali, una tradizione di ricerca. Le tradizioni di ricerca si contraddistinguono perché ritengono che il nucleo delle loro tesi sia vero e le loro argomentazioni di fondo siano corrette. Se fosse vero il contrario, sarebbe difficile per loro definire il fine e l'oggetto delle loro ricerche oppure dare ragione delle proprie conclusioni. Tuttavia, dal momento che esse sono e sono state in contrasto reciproco in merito ai rispettivi criteri di giustificazione razionale - anzi, la questione principale che alimenta il dibattito riguarda proprio i criteri ai quali bisogna fare riferimento - e posto che ognuna di esse

contiene al proprio interno criteri specifici, sembra che le loro dispute debbano rivelarsi sistematicamente irrisolvibili, anche nel caso in cui le parti in causa condividano sia il rispetto per le esigenze della logica sia una medesima concezione di base della verità, per quanto ristretta possa essere. Esempi di simili tradizioni rivali che riproducono chiaramente tale logica di conflitto sono la tradizione aristotelica e tomistica, il buddismo che trova la migliore espressione filosofica nel *nàgàrjuna*, e l'utilitarismo moderno europeo e nordamericano.

In che modo allora, se un modo c'è, i protagonisti di una di queste tradizioni potrebbero sperare di confutare le affermazioni dei propri avversari? Come prima cosa, dovrebbero capire che cosa vuol dire pensare secondo le modalità fissate da quella particolare tradizione rivale, imparare come si ragiona quando si è convinti sostenitori di quella particolare tradizione. Per fare questo bisogna sviluppare una certa capacità d'immaginazione filosofica, di cui spesso oggi si avverte l'assenza. Il secondo passo consiste nell'individuare le domande irrisolte e i problemi insoluti dall'interno di quella tradizione, cioè in base ai criteri propri di quella tradizione; in altre parole capire con gli occhi degli altri le difficoltà teoriche e pratiche che hanno arrestato il progresso della loro ricerca. Quando, nonostante una ricerca per quanto possibile meticolosa ed esauriente, le domande e i problemi d'importanza cruciale per quella tradizione si riveleranno irrisolti e insolubili, sarà necessario porsi alcuni quesiti, proprio perché non si vede più il modo di andare avanti nella ricerca. Forse quella tradizione è priva delle risorse necessarie per affrontare tali questioni e risolvere tali problemi ed è incapace di acquisirle fintanto che rimane fedele ai propri criteri e presupposti. Magari sono proprio i vincoli imposti dai princìpi razionali di riferimento e che derivano da simili presupposti che impediscono di formulare o riformulare domande e problemi in maniera da poterli risolvere e affrontare adeguatamente. Supponiamo che la risposta a queste due domande sia positiva: potrebbe anche darsi che le ragioni dell'impasse possano risultare evidenti a una tradizione rivale

e magari proprio a partire dalla medesima tradizione rivale si potranno ricavare le risorse necessarie per superare le difficoltà.

Quando gli appartenenti a una tradizione riescono a relazionarsi con una particolare tradizione rivale avendo prima compiuto questi atti d'immaginazione e d'interrogazione, potrebbero concludere, addirittura potrebbero essere costretti a concludere, che le difficoltà di quella tradizione rivale possono essere adeguatamente comprese e superate solamente dal punto di vista della propria tradizione. In altre parole, se gli assunti di base della propria tradizione sono veri e le proprie argomentazioni corrette, una tradizione potrà ragionevolmente attendersi che a un certo punto una tradizione rivale debba incappare proprio in una ben precisa situazione di crisi, e comprendere che le risorse (concettuali, normative o di altro genere) di cui essa dispone sono insufficienti per poterne venire fuori. Questa è la via che consente a una tradizione di ricerca di rivelarsi più adeguata di un'altra in relazione alle proprie pretese di verità e di giustificazione razionale, senza per questo ammettere che esistano dei criteri neutrali in riferimento ai quali qualsiasi agente razionale potrebbe determinare la superiorità di una tradizione nei riguardi di un'altra.

Tuttavia, proprio perché non esistono criteri neutrali in questo senso, i protagonisti di una tradizione votata alla sconfitta possono non riconoscere, possono non essere in grado di riconoscere che si è caduti in errore.

Possono benissimo ritenere di essere alle prese con problemi che riguardano la propria tradizione, ai quali non è stata ancora data nessuna soluzione pienamente soddisfacente al momento presente, senza per questo avvertire l'esigenza di andare oltre questa semplice presa di coscienza. Potrebbero ancora ritenere di avere ottimi motivi per rifiutare qualsiasi invito ad adottare il punto di vista di un'altra tradizione rivale e incompatibile, anche al semplice livello d'immaginazione, perché se i principi ai quali danno il loro assenso sono veri e razionalmente giustificati, come essi ritengono che siano, allora tali asserzioni avanzate dagli appartenenti a tradizioni rivali

che risultano incompatibili con la loro dovranno essere false e prive di giustificazione razionale. Così essi continueranno - forse indefinitamente - a difendere le loro stesse posizioni e a continuare con le loro ricerche, incapaci di riconoscere che sono di fatto condannate alla sterilità e alla frustrazione.

È ovvio che tradizioni rivali di ricerca morale possono coesistere per lunghi periodi di tempo; questo è importante: l'aristotelismo-tomista, il buddismo madhyamaka e l'utilitarismo europeo e nordamericano hanno vissuto insieme, senza che mai nessuno di essi avesse l'occasione di prendere in considerazione le critiche dei propri rivali; a maggior ragione, non hanno sentito l'esigenza di intraprendere il genere di ricerca che potrebbe portare una di queste tradizioni ad essere razionalmente sconfitta da un'altra. Ed è pure vero che questa ricerca può non condurre di fatto a nessuna conclusione definitiva, di modo che le questioni che dividono tali tradizioni rivali potrebbero restare in sospeso. Tuttavia è più importante avere individuato la via per cui problemi di questo tipo possono essere risolti in alcune situazioni e che per questa via appare evidente che le pretese di queste tradizioni rivali presuppongono sin dall'inizio la falsità del relativismo. Questo è il mio modo di fare ricerca e dovrebbe essere quello di ogni ricercatore che si rispetti.

Mi si consenta adesso di passare a una critica molto diversa, quella di chi vuole difendere la modernità liberale ed individualista e formula le proprie critiche muovendo dal dibattito tra liberali e comunitaristi (dando per scontato che io sia uno di questi ultimi, cosa che non è mai stata vera). Personalmente, non riconosco alcun valore alle comunità di cui si parla in questo dibattito; molte di queste sono brutalmente oppressive; inoltre, i valori della comunità, come sono intesi dagli esponenti americani del comunitarismo, gente come Amitai Etzioni, sono perfettamente compatibili con i valori del liberalismo che io rifiuto, anzi contribuiscono a sostenerli. La critica che muovo al liberalismo deriva dalla convinzione argomentata che la vita migliore per l'uomo, quella in cui la tradizione

delle virtù si esprime nel modo migliore, è vissuta da quanti sono impegnati a costruire e sostenere forme di comunità volte a ottenere insieme i beni condivisi che rendono possibile ottenere il bene ultimo per l'uomo. Le società politiche liberali s'impegnano per definizione a negare qualsiasi spazio per una concezione sostantiva del bene nel dibattito pubblico, e ancor meno possono accettare che la loro vita comune possa essere fondata su una concezione determinata del bene. Secondo la visione liberale dominante, il governo rimane essere neutrale riguardo alle concezioni rivali del bene umano, anche se il liberalismo promuove un ordine istituzionale sostantivo che è ostile alla costruzione e al sostentamento delle relazioni solidali richieste per vivere la vita migliore dell'uomo.

Questa critica del liberalismo non deve essere assolutamente interpretata come indice di una mia personale simpatia nei confronti di qualsiasi genere di conservatorismo contemporaneo. Il conservatorismo è per molti versi l'immagine speculare del liberalismo cui professa di opporsi. Il proprio impegno a sostegno di uno stile di vita strutturato dall'economia del libero mercato genera un individualismo distruttivo al pari di quello del liberalismo. Dove il liberalismo ha tentato di usare il potere di trasformare le relazioni sociali caratteristiche dello stato moderno, favorendo leggi permissive, il conservatorismo si serve del medesimo potere per attuare i propri propositi di coercizione, promulgando leggi proibitive. Conservatorismo e liberalismo sono ugualmente in opposizione alla visione di Dopo la virtù. Così la categoria dei moralisti conservatori contemporanei, con la loro tronfia retorica priva d'ironia e spesso di fondamento, dovrebbe essere aggiunta ai personaggi descritti nel capitolo 3 di Dopo la virtù, tra i protagonisti che caratterizzano i drammi culturali della modernità, il terapeuta, che negli ultimi vent'anni si è lasciato ammaliare dalle scoperte della biochimica, quella del manager, che continua a ripetere le formule che ha imparato in un corso di business ethics, mentre sta ancora cercando la giustificazione delle proprie pretese di competenza, e quella dell'esteta, che sta oggi emergendo dalla propria venerazione per l'arte

concettuale. Così il conservatore moralista è diventato anch'egli un personaggio ricorrente, nelle trame intessute dalle élites che governano la moralità avanzata. In ogni caso, a queste élites non spetta mai l'ultima parola.

La tradizione delle virtù riaffiora infatti periodicamente all'interno della vita quotidiana, nella vita di persone comuni che si impegnano all'interno di una varietà di pratiche, compresa quella di mettere su e sostenere relazioni familiari e di vicinato, scuole, cliniche, e forme locali di comunità politiche. Questa rigenerazione rende capace la gente comune di mettere in discussione i modelli dominanti del dibattito morale e sociale e le istituzioni che trovano la loro espressione in modelli simili. Mentre scrivevo *Dopo la virtù*, immaginavo persone di questo tipo, e ancor oggi scopro con piacere che proprio loro ne sono i lettori più adatti, quelli più capaci di riconoscere nelle tesi centrali del libro, l'articolazione filosofica di idee che loro avevano già elaborato in maniera spontanea a partire dalla loro vita quotidiana, l'espressione delle motivazioni che in qualche modo già spiegavano la loro condotta.

Nel capitolo introduttivo alludo a *Un cantico per Leibowitz*, lo straordinario romanzo di Walter M. Miller Jr., e nelle battute conclusive del capitolo finale richiamo il raffinato poema di Constantine Kavafis, *Aspettando i barbari*. Probabilmente, in un eccesso d'ottimismo, ho pensato che quasi tutti i lettori avrebbero riconosciuto entrambe le citazioni. Visto che generalmente questo non è accaduto, vorrei esplicitare in questa circostanza tali debiti d'immaginazione, che sono tanto importanti quanto quelli intellettuali riconosciuti nel testo. E dovrei anche chiarire che, benché *Dopo la virtù* sia stato scritto in parte per portare alla luce e motivare le inadeguatezze morali del marxismo che la storia del ventesimo secolo ha reso evidenti, ero e rimango profondamente debitore della critica marxiana dell'ordine economico, sociale e culturale del capitalismo e dello sviluppo di tale critica da parte di appartenenti alla medesima tradizione.

Nell'ultima frase di Dopo la virtù affermo che stiamo aspettando un nuovo San Benedetto. La grandezza di Benedetto sta nell'aver reso possibile l'istituzione del monastero centrato sulla preghiera, sullo studio e sul lavoro, nel quale e intorno al quale le comunità potevano non solo sopravvivere, ma svilupparsi in un periodo di oscurità sociale e culturale. Gli effetti della visione fondazionale di Benedetto e la loro ricaduta istituzionale grazie a quanti in modi diversi hanno seguito la sua regola erano in gran parte imprevedibili per quei tempi. Quando scrissi quella frase conclusiva nel 1980, era mia intenzione di suggerire che anche la nostra epoca è un tempo di attesa di nuove e inattese possibilità di rinnovamento. Allo stesso tempo, è un periodo di resistenza prudente e coraggiosa, giusta e temperante nella misura del possibile, nei confronti dell'ordine sociale, economico e politico dominante nella modernità avanzata. Questa era la situazione ventisei anni fa, e tale ancora oggi rimane.

(Traduzione di Marco D'Avenia)

Prefazione

Questo libro è nato da una lunga riflessione sulle manchevolezze del mio stesso lavoro precedente nel campo della filosofia morale e da una crescente insoddisfazione nei confronti della concezione della "filosofia morale" come area d'indagine indipendente e isolabile. Una tesi centrale di molte di queste mie opere precedenti (*A Short History of Ethics*, 1966; *Secularisation and Moral Change*, 1967; *Against the Self Images of the Age*, 1971) era che dobbiamo trarre informazioni dalla storia e dall'antropologia circa la diversità di pratiche, credenze e schemi concettuali morali. L'idea che il filosofo morale possa studiare i concetti dell'etica semplicemente riflettendo, nello stile cattedratico di Oxford, su ciò che dicono e fanno il soggetto e coloro che lo circondano, si rivela un approccio infruttuoso. Non ho trovato alcuna ragione valida per abbandonare questa convinzione; e l'emigrazione negli Stati Uniti mi ha insegnato che la cattedra non funziona meglio se si trova a Cambridge nel Massachusetts, o a Princeton nel New Jersey. Ma nello stesso periodo in cui stavo sostenendo la varietà e l'eterogeneità di credenze, pratiche e concetti morali, risultò chiaro che in realtà mi stavo impegnando a valutarli nelle loro differenze e particolarità. Ad esempio descrivevo, o tentavo di descrivere, la nascita e il declino di diversi sistemi morali, ma per altri era evidente, come sarebbe dovuto essere per me, che le mie descrizioni storiche e sociologiche erano, e non potevano che essere, fondate su un preciso punto di vista assiologico. Più in particolare, pareva che io stessi sostenendo che la natura della comunità morale e del giudizio morale in società tipicamente moderne fossero tali da rendere impossibile un ricorso a criteri morali nel modo in cui esso era stato possibile in altre epoche

e in altri luoghi. Ma se la mia analisi era corretta, a che cosa potevo ricorrere io stesso?

Contemporaneamente, fin dall'epoca in cui ebbi il privilegio di collaborare a quell'importantissima rivista che era «The New Reasoner», una delle mie preoccupazioni dominanti era stata la questione del fondamento del rifiuto morale dello stalinismo. Molti di coloro che rifiutavano lo stalinismo lo facevano invocando nuovamente i principi di quel liberalismo dalla cui critica il marxismo aveva avuto origine. E poiché continuavo e continuo ad accettare buona parte della sostanza di tale critica, non potevo servirmi di una simile risposta. "Non è possibile," scrissi replicando alle posizioni assunte allora da Leszek Kolakowski, "resuscitare il contenuto morale all'interno del marxismo semplicemente prendendo una visione stalinistica dello sviluppo storico e aggiungendovi l'etica del liberalismo" («New Reasoner», 7, p. 100). Inoltre giunsi a comprendere che il marxismo stesso aveva subito un grave e pericoloso impoverimento morale non solo per essersi allontanato dal liberalismo, ma almeno altrettanto a causa di ciò che ha ereditato dell'individualismo liberale.

La conclusione a cui sono giunto e che è esposta in questo libro (benché qui il marxismo stesso non sia che una preoccupazione marginale) è che i difetti e i fallimenti morali del marxismo derivano dalla misura in cui esso, come l'individualismo liberale, fa proprio l'ethos di un mondo tipicamente moderno e in via di ulteriore modernizzazione, e che soltanto il rifiuto di gran parte di questo ethos ci fornirà un punto di vista razionalmente e moralmente sostenibile da cui giudicare e agire, e in base a cui valutare i vari schemi morali antagonisti ed eterogenei che si contendono la nostra devozione. È appena il caso di aggiungere che questa conclusione così drastica non va in alcun modo attribuita a coloro la cui critica generosa e imparziale della mia opera precedente mi ha consentito di comprendere in larga misura, benché forse finora non del tutto, ciò che in essa vi era di sbagliato: Eric John, J.M. Cameron e Alan Ryan. E il biasimo per questa conclusione non dovrebbe neppure ricadere su quegli amici e colleghi che hanno esercitato una continua influenza su di me per un gran numero di anni, e verso i

quali sono eccezionalmente in debito: Heinz Lubasz e Marx Wartofsky.

Due miei colleghi dell'università di Boston hanno letto gran parte del mio manoscritto e mi hanno dato suggerimenti utili e illuminanti. Ho un grosso debito di gratitudine nei confronti di Thomas McCarthy e di Elisabeth Rapaport. Colleghi di altri luoghi verso cui in modi diversi sono debitore di suggerimenti del genere sono Marjorie Grene e Richard Rorty. Sono profondamente grato a Julie Keith Conley per aver battuto e ribattuto a macchina questo libro, e devo ringraziare Rosalie Carlson e Zara Chapin per gli aiuti di vario genere che mi hanno prestato nella stesura del manoscritto. Devo inoltre molta riconoscenza agli staff del Boston Athenaeum e della London Library.

Parti di questo libro sono state lette a diversi gruppi, le cui reazioni critiche protrate nel tempo sono state per me della massima importanza. In particolare devo menzionare il gruppo che per tre anni ha studiato insieme con me i fondamenti dell'etica allo Hastings Center con l'aiuto di un sussidio del National Endowment for the Humanities: brevi passi di articoli presentati a quel gruppo nei volumi III e IV della serie su I fondamenti dell'etica e la sua relazione con le scienze (The Foundations of Ethics and i/s Relationship to the Sciences, 1978 e 1980) ricompaiono nei capitoli 9 e 14 di questo libro, e sono riconoscente allo Hastings Institute of Society, Ethics and the Life Sciences per avermi concesso di ripubblicarli. Devo anche menzionare con profonda gratitudine altri due gruppi: i membri della facoltà e gli studenti dei corsi di perfezionamento del dipartimento di filosofia dell'università di Notre Dame, i cui inviti a partecipare alle loro Perspectives Lecture Series mi hanno concesso alcune delle opportunità più importanti per sviluppare le idee contenute in questo libro, e i membri dello N.E.H. Seminar che ho tenuto all'università di Boston nella estate del 1978. La loro critica collettiva al mio lavoro sulle virtù ha svolto un ruolo molto importante nella mia maturazione. Anche per questo devo ringraziare ancora una volta il National Endowment for the Humanities.

La dedica di questo libro esprime un debito di natura più fondamentale; se solo avessi riconosciuto prima questo suo carattere fondamentale, sarei forse potuto giungere alle conclusioni esposte in questo libro attraverso un cammino di gran lunga meno tortuoso. Ma forse non sarei mai stato in grado di riconoscerlo in un modo che potesse aiutarmi a giungere a tali conclusioni se non fosse stato per ciò che devo a mia moglie, Lynn Sumida Joy: una *conditio sine qua non* in questa come in tante altre cose.

Watertown, Massachusetts

A.M.

1. Un'ipotesi inquietante

Immaginate che le scienze naturali debbano subire le conseguenze di una catastrofe. L'opinione pubblica incolpa gli scienziati di una serie di disastri ambientali. Accadono sommosse su vasta scala. Laboratori vengono incendiati, fisici linciati, libri e strumenti distrutti. Infine un movimento politico a favore dell'ignoranza prende il potere, e riesce ad abolire l'insegnamento scientifico nelle scuole e nelle università, imprigionando e giustiziando gli scienziati superstiti. Più tardi ancora c'è una reazione contro questo movimento distruttivo, e persone illuminate cercano di riportare in vita la scienza, pur avendo in larga misura dimenticato che cosa fosse. Non possiedono altro che frammenti: una conoscenza di esperimenti separata da qualsiasi conoscenza del contesto teorico che conferiva loro un significato; parti di teorie senza legami né con gli altri pezzetti di teoria che essi possiedono, né con gli esperimenti; strumenti il cui uso è stato dimenticato; mezzi capitoli di libri, singole pagine di articoli, non sempre del tutto leggibili perché stracciate e bruciacchiate. Ciononostante, tutti questi frammenti vengono nuovamente composti in un insieme di pratiche che vanno sotto i nomi riesumati di fisica, chimica e biologia. Gli adulti discutono fra loro sui meriti rispettivi delle teorie della relatività, dell'evoluzione e del flogisto, pur avendo di ciascuna soltanto una conoscenza molto parziale. I bambini imparano a memoria le parti superstiti della tavola periodica degli elementi e recitano come formule magiche alcuni teoremi di Euclide. Nessuno, o quasi nessuno, si rende conto che ciò che stanno facendo non è affatto scienza naturale in qualsiasi accezione legittima del termine. Infatti tutto quello che fanno e che dicono è conforme a certi canoni

di coerenza e consistenza, e i contesti che sarebbero stati necessari per conferirgli un senso sono stati smarriti, forse per sempre.

In una cultura del genere gli uomini userebbero espressioni come "neutrino", "massa", "peso specifico", "peso atomico", in modi sistematici e spesso interconnessi che somiglierebbero più o meno ai modi in cui tali espressioni erano state usate nelle epoche anteriori, prima che la conoscenza scientifica fosse andata perduta in così larga misura. Ma molte delle credenze che l'uso di queste espressioni presuppone sarebbero state smarrite, e nella loro applicazione sembrerebbe esserci un elemento di arbitrarietà e persino di libera scelta che a noi apparirebbe molto sorprendente. Abbonderebbero le proposizioni considerate come premesse alternative e in competizione reciproca, a sostegno delle quali non potrebbe essere addotto alcun argomento ulteriore. Comparirebbero teorie soggettivistiche della scienza e sarebbero criticate da coloro che ritenessero incompatibile con il soggettivismo il concetto di verità implicito in quella che essi considererebbero come scienza.

Questo immaginario mondo possibile è molto simile a quello che è stato ideato da alcuni scrittori di fantascienza. Possiamo definirlo un mondo in cui il linguaggio della scienza naturale, o almeno parte di esso, continua ad essere usato, ma è in un grave stato di disordine. Possiamo notare che se in questo mondo immaginario dovesse fiorire una filosofia analitica, essa non rivelerebbe mai l'esistenza di tale disordine. Infatti i procedimenti della filosofia analitica sono essenzialmente descrittivi, e per di più ciò che descrivono è il linguaggio del presente. Il filosofo analitico sarebbe in grado di chiarire le strutture concettuali di ciò che verrebbe considerato pensiero e discorso scientifico nel mondo immaginario esattamente nello stesso modo in cui chiarisce le strutture concettuali della scienza naturale come è in realtà.

Neppure la fenomenologia o l'esistenzialismo sarebbero in grado di individuare alcunché di sbagliato. Tutte le strutture dell'intenzionalità rimarrebbero quelle che sono ora. Il compito di fornire una base epistemologica a questi falsi simulacri di scienza naturale non sarebbe diverso, in termini fenomenologici, da questo compito come si prospetta attualmente. Un Husserl o un Merleau-

Ponty sarebbero tratti in inganno tanto quanto uno Strawson o un Quine.

Ma a che scopo costruire questo mondo immaginario abitato da fittizi pseudoscienziati e da una filosofia reale e genuina? L'ipotesi che voglio sostenere è che nel mondo effettuale in cui viviamo il linguaggio della morale sia nello stesso stato di grave disordine in cui si trova il linguaggio della scienza naturale nel mondo immaginario che ho descritto. Ciò che possediamo, se questa tesi è vera, sono i frammenti di uno schema concettuale, parti ormai prive di quei contesti da cui derivava il loro significato. Abbiamo, è vero, dei simulacri di morale, continuiamo ad usare molte delle espressioni fondamentali. Ma abbiamo perduto, in grandissima parte se non del tutto, la nostra comprensione, sia teoretica sia pratica, della morale.

Ma come sarebbe possibile una cosa del genere? L'impulso di respingere immediatamente l'intera ipotesi sarà certo molto forte. La capacità di usare il linguaggio morale, di essere guidati da ragionamenti morali, di definire i rapporti con gli altri in termini morali, è così centrale per la nostra considerazione di noi stessi, che anche solo prospettarci la possibilità di una radicale inettitudine sotto questi aspetti è pretendere una trasformazione del nostro modo di giudicare ciò che siamo e facciamo. Una trasformazione che già si sta rivelando difficile da compiere. Ma in effetti sappiamo già due cose, che inizialmente sono importanti per noi, circa l'ipotesi se dobbiamo compiere un simile mutamento del punto di vista. Una è che l'analisi filosofica non ci sarà d'aiuto. Nel mondo reale le filosofie attualmente dominanti, analitiche o fenomenologiche, saranno altrettanto incapaci di scoprire i disordini del pensiero e della prassi morale quanto erano impotenti di fronte ai disordini della scienza nel mondo immaginario. Tuttavia l'impotenza di questo genere di filosofia non ci lascia del tutto senza risorse. Infatti una premessa indispensabile per comprendere l'attuale stato di disordine del mondo immaginario era comprendere la sua storia, una storia che dovrebbe essere suddivisa in tre stadi differenti. Il primo era quello in cui le scienze naturali prosperavano, il secondo quello in cui subirono la catastrofe e il terzo quello in cui

vennero ripristinate, ma in una forma corrotta e disordinata. Bisogna osservare che questa storia, in quanto è una storia di decadenza e rovina, è informata a dei modelli. Non è una cronaca neutrale dal punto di vista valutativo. La forma della narrazione, la divisione in stadi, presuppongono modelli di successo e fallimento, di ordine e disordine. È quella che Hegel chiamava storia filosofica e che Collingwood considerava l'unica storiografia riuscita. Perciò, se vogliamo cercare degli strumenti per esaminare l'ipotesi sulla morale che ho suggerito, per quanto bizzarra e improbabile possa apparirvi al momento, dovremo chiederci se il tipo di filosofia e di storia proposto da autori come Hegel e Collingwood (sebbene, ovviamente, essi siano molto diversi l'uno dall'altro) non sia in grado di fornirci strumenti che non possiamo trovare nella filosofia analitica o fenomenologica.

Ma questa indicazione richiama subito alla mente una difficoltà cruciale per la mia ipotesi. Infatti un'obiezione alla visione del mondo immaginario che ho ideato, per non parlare della mia visione del mondo reale, è che gli abitanti del mondo immaginario erano giunti a un punto in cui non si rendevano più conto della catastrofe che avevano subito. E tuttavia, un evento di così straordinaria portata nella storia del mondo non avrebbe sicuramente potuto essere perduto di vista tanto da risultare non solo cancellato dalla memoria, ma addirittura non recuperabile attraverso la documentazione storica. E sicuramente ciò che vale per il mondo fittizio vale in modo ancora più rigoroso per il nostro mondo reale. Se fosse accaduta una catastrofe tale da gettare il linguaggio e la pratica della morale in uno stato di grave disordine, sicuramente ne saremmo tutti a conoscenza. In effetti, sarebbe uno degli avvenimenti centrali della nostra storia. Ma la nostra storia, si dirà, è interamente accessibile allo sguardo, e non vi si trova alcun documento che attesti una catastrofe del genere. Quindi la mia ipotesi va semplicemente abbandonata. Di fronte a questo argomento devo come minimo concedere che occorrerà svilupparla, ma purtroppo, almeno all'inizio, tale sviluppo la renderà, se possibile, ancora meno credibile di quanto già non fosse. Poiché la catastrofe dovrà essere stata di tale specie che non viene e non venne riconosciuta come

catastrofe, se non forse da un'esigua minoranza. Non dovremo cercare pochi e rapidi eventi sconvolgenti il cui carattere sia incontestabilmente chiaro, ma un processo molto più lungo, più complesso e meno facilmente identificabile, probabilmente un processo che per la sua stessa natura sia aperto a interpretazioni opposte. Tuttavia l'iniziale mancanza di plausibilità di questa parte dell'ipotesi può forse essere attenuata da un'altra indicazione.

Nella nostra cultura, storia significa ormai storia accademica, e la storia accademica non ha neppure due secoli. Supponiamo che la catastrofe di cui parla la mia ipotesi sia accaduta, in tutto o in parte, prima della fondazione della storia accademica, e che dunque la morale e gli altri presupposti assiologici della storia accademica siano derivati dalle forme del disordine che essa ha causato. Supponiamo, cioè, che il punto di vista della storia accademica sia tale che dalla sua prospettiva neutrale rispetto ai valori il disordine morale debba rimanere in gran parte invisibile. Tutto ciò che lo storico (e quel che vale per lo storico vale tipicamente anche per il sociologo) sarà in grado di percepire attraverso i canoni e le categorie della sua disciplina, sarà una serie di morali che succedono l'una all'altra: il puritanesimo del diciassettesimo secolo, l'edonismo del diciottesimo, l'etica vittoriana del lavoro, e così via, ma il linguaggio stesso dell'ordine e del disordine gli sarà inaccessibile. Se le cose stessero così, si spiegherebbe almeno perché quello che io considero il mondo reale e il suo destino non abbiano ottenuto alcun riconoscimento all'interno dei programmi accademici. Infatti le forme di questi programmi risulterebbero essere fra i sintomi del disastro, ossia di quello stesso evento che essi non riconoscono. Dopotutto la maggior parte della storia e della sociologia accademiche (la storia di un Namier o di un Hofstadter e la sociologia di un Merton o di un Lipset) è tanto lontana dal punto di vista storico di Hegel e di Collingwood quanto la maggior parte della filosofia accademica è lontana dalla loro prospettiva filosofica.

Può sembrare a molti lettori che elaborando la mia ipotesi iniziale io mi sia privato da solo, passo dopo passo, di tutti i possibili sostegni argomentativi. Ma non è questo che richiede l'ipotesi stessa? Poiché, se l'ipotesi è vera, essa apparirà necessariamente

implausibile, dato che un modo per affermare parte dell'ipotesi consiste precisamente nell'asserire che ci troviamo in una condizione che quasi nessuno riconosce e che forse proprio nessuno può riconoscere fino in fondo. Se la mia ipotesi apparisse plausibile fin dall'inizio, sarebbe certamente falsa. E se anche solo il prendere in considerazione questa ipotesi mi colloca in una posizione antagonista, quanto meno è una posizione antagonista molto diversa, ad esempio, da quella del radicalismo moderno. Infatti il moderno radicali confida nell'espressione morale delle sue posizioni, e di conseguenza nell'uso assertivo della retorica della morale, tanto quanto vi ha mai confidato qualsiasi conservatore del passato. Qualunque altra cosa denunci della nostra cultura, egli è sicuro di possedere ancora le risorse morali di cui ha bisogno per denunciarla. Qualunque altra cosa può essere in disordine ai suoi occhi, ma il linguaggio della morale è in ordine, esattamente com'è. Che anch'egli possa essere tradito dal linguaggio stesso che adopera non è per lui un pensiero accessibile. Lo scopo di questo libro è appunto di rendere tale pensiero ugualmente accessibile a radicali, liberal e conservatori. In ogni caso non posso sperare di renderlo gradevole: perché se è vero, ci troviamo già tutti in una condizione così disastrosa da non consentire rimedi completamente efficaci.

Tuttavia non dovete supporre che la conclusione da trarre sarà una conclusione disperata. La Angst è un sentimento che torna periodicamente di moda, e la lettura distorta di certi testi esistenzialisti ha trasformato la disperazione stessa in una sorta di panacea psicologica. Ma se siamo davvero in una situazione così brutta come io ritengo, anche il pessimismo si rivelerà come uno dei tanti lussi culturali di cui ci dovremo privare per sopravvivere in questi tempi duri.

Ovviamente non posso negare, e anzi è implicito nella mia tesi che il linguaggio e le apparenze della morale persistono anche se la sua sostanza integrale è stata in larga misura ridotta in frantumi e quindi in parte distrutta. Per questa ragione non vi è alcuna incoerenza da parte mia nel parlare, come farò tra breve, di atteggiamenti e argomentazioni morali contemporanei. Non faccio

che tributare al presente la cortesia di usare il suo stesso vocabolario per parlare di esso.

2. La natura dell'odierno dissenso morale e le tesi dell'emotivismo

La caratteristica più singolare dell'espressione morale contemporanea è che una parte così grande di essa è utilizzata per manifestare dissensi; e la caratteristica più singolare dei dibattiti in cui questi dissensi si manifestano è la loro interminabilità. Con ciò non intendo dire solamente che tali dibattiti si trascinano fino alla nausea (benché lo facciano), ma anche che non sembrano poter provare alcuna conclusione legittima. Pare che non vi siano mezzi razionali per garantire l'accordo morale nella nostra cultura. Consideriamo tre esempi tipici di una simile discussione morale contemporanea, strutturati in termini di argomenti morali antagonisti, caratteristici e ben noti a tutti:

1. (a) Una guerra giustificata e quella in cui il bene da conseguire sia maggiore del male che comporta l'intraprendere una guerra, e in cui possa essere fatta una chiara distinzione tra i combattenti, la cui vita è in gioco, e la popolazione civile innocente. Ma in una guerra moderna il calcolo della escalation futura non è mai affidabile, e non è possibile fare alcuna distinzione praticamente applicabile fra combattenti e non combattenti. Perciò nessuna guerra moderna può essere una guerra giustificata, e oggi dovremmo essere tutti pacifisti.

(b) Se vuoi la pace, prepara la guerra. Il solo modo per raggiungere la pace è esercitare un'azione deterrente sui potenziali aggressori. Perciò bisogna accumulare armamenti e mettere in chiaro che la guerra, su qualsiasi scala, non è necessariamente esclusa dalla propria linea politica. Per mettere in chiaro questo, è indispensabile essere pronti non solo a combattere guerre limitate, ma anche, in determinate circostanze, a sfiorare e addirittura

superare il limite oltre il quale la guerra si trasforma in guerra nucleare. In caso contrario non si eviterà la guerra, e per giunta si subirà una sconfitta.

(c) Le guerre fra le grandi potenze sono puramente distruttive: ma le guerre intraprese per la liberazione di gruppi oppressi, in special modo nel terzo mondo, sono mezzi necessari e pertanto legittimi per distruggere il potere sfruttatore che si interpone fra il genere umano e la felicità.

2. (a) Ciascuno possiede certi diritti sulla propria persona, incluso il proprio corpo. Dalla natura di questi diritti segue che nello stadio in cui l'embrione è essenzialmente una parte del corpo della madre, questa ha diritto di decidere in assoluta libertà se abortire o meno. Perciò l'aborto è moralmente lecito e dovrebbe essere consentito dalla legge.

(b) Non potrei desiderare che mia madre avesse abortito quando era incinta di me, salvo forse nell'eventualità in cui ci fosse stata la certezza che il feto era morto o gravemente danneggiato. Ma se non posso desiderare questo nel mio caso personale, come posso coerentemente negare ad altri quel diritto alla vita che pretendo per me stesso? Infrangerei la cosiddetta regola aurea, a meno che non negassi alle madri in generale il diritto di abortire. Con ciò, ovviamente, non sono ancora obbligato a ritenere che l'aborto dovrebbe essere proibito dalla legge.

(c) L'assassinio è male. L'assassinio è la soppressione di una vita innocente. Un embrione è un individuo ben definito che differisce da un neonato solo perché si trova a uno stadio anteriore del lungo cammino verso le facoltà dell'adulto. E se vi è una vita che sia innocente quella dell'embrione lo è di certo. Se l'infanticidio è assassinio, come naturalmente è, allora l'aborto è assassinio. Quindi l'aborto non solo è moralmente sbagliato, ma dovrebbe essere proibito, dalla legge.

3. (a) La giustizia richiede che ogni cittadino goda, nei limiti del possibile, di uguali opportunità per sviluppare il proprio talento e le altre potenzialità della propria persona. Ma fra le premesse indispensabili per la concessione di questa uguale opportunità rientra la concessione di un uguale accesso alle cure sanitarie e

all'educazione. Perciò la giustizia richiede che il governo fornisca gratuitamente e senza aggravio fiscale i servizi sanitari e scolastici, e richiede inoltre che a nessun cittadino sia consentito di procurarsi col denaro la possibilità di godere di questi servizi in una misura superiore a quella degli altri. Ciò richiede a sua volta l'abolizione delle scuole private e dell'esercizio privato della medicina.

(b) Ciascuno ha il diritto di assoggettarsi agli obblighi cui vuole assoggettarsi, e soltanto ad essi, di stipulare i contratti che desidera e soltanto quelli, di determinare le proprie libere scelte. I medici devono dunque essere liberi di esercitare la loro professione nel modo che preferiscono, e i pazienti devono essere liberi di scegliere il proprio medico; gli insegnanti devono essere liberi di scegliere in che modo insegnare e allievi e genitori di ricorrere alla struttura educativa che preferiscono. Quindi la libertà esige non solo l'esistenza della professione privata nella medicina e di scuole private nell'educazione, ma anche l'abolizione di quelle restrizioni all'esercizio privato che sono imposte attraverso autorizzazioni e regolamenti da strutture come le università, le scuole mediche, l'A.M.A.¹ e lo stato.

E sufficiente enunciare questi argomenti per riconoscere che essi esercitano una vasta influenza sulla nostra società. Ovviamente hanno i loro portavoce capaci di sostenerli in modo esperto e articolato: Herman Kahn e il Papa, Che Guevara e Milton Friedman sono tra gli autori che hanno prodotto svariate versioni di essi. Ma ciò che ne fa esempi importanti nel nostro contesto è il loro apparire negli, articoli di fondo dei giornali e nei dibattiti delle scuole superiori, nelle trasmissioni radiofoniche, nelle lettere ai membri del Congresso, nei bar, nelle caserme e negli uffici: è la loro tipicità. Quali sono le caratteristiche salienti che accomunano queste discussioni e questi dispensi?

Sono di tre specie. La prima è quella che adattando a questo contesto un'espressione dell'epistemologia chiamerò l'incommensurabilità concettuale degli argomenti antagonisti in ciascuna delle tre discussioni. Tutti gli argomenti sono logicamente validi, o possono con facilità essere sviluppati in modo da

diventarlo; le conclusioni seguono effettivamente dalle premesse. Ma le premesse antagoniste sono di natura tale che non possediamo nessuno strumento razionale per soppesare i diritti di una rispetto a quelli di un'altra. Infatti ciascuna premessa fa uso di alcuni concetti assiologici o normativi assai diversi da quelli delle altre, cosicché le pretese che esse accampano nei nostri confronti sono di generi abbastanza differenti. Nel primo argomento, ad esempio, premesse che fanno appello alla giustizia e all'innocenza si scontrano con premesse che fanno appello al successo e alla sopravvivenza; nel secondo, premesse che invocano diritti si scontrano con quelle che invocano l'applicabilità universale; nel terzo è l'esigenza di uguaglianza che è messa in campo contro quella di libertà. È proprio perché nella nostra società non vi è nessun modo istituzionalizzato per decidere fra queste esigenze che l'argomentazione morale sembra essere necessariamente interminabile. Dalle nostre opposte conclusioni possiamo risalire alle nostre opposte premesse; ma quando giungiamo davvero alle premesse l'argomentazione si interrompe, e invocare una premessa piuttosto che un'altra diventa una questione di semplice affermazione e controaffermazione. Di qui, forse, il tono leggermente petulante di tante discussioni morali.

Ma può darsi che questo tono petulante abbia anche un'altra causa. Poiché non è soltanto nel discutere con gli altri che siamo ridotti così presto all'affermazione e alla controaffermazione, ma anche nelle nostre discussioni con noi stessi. Infatti ogni volta che un soggetto si presenta di fronte al tribunale di un pubblico dibattito, è presumibile che abbia già risolto il problema in questione nella propria mente, in modo esplicito o implicito. E tuttavia, se non possediamo nessun criterio inattaccabile, nessun insieme di ragioni cogenti con cui persuadere i nostri avversari, ne consegue che neppure nel processo attraverso cui noi stessi siamo giunti alla decisione possiamo aver fatto ricorso a criteri o a ragioni del genere. Se io non ho alcuna buona ragione da invocare contro di te, deve sembrare che io non abbia alcuna buona ragione tout court. E quindi sembra che la mia posizione sottenda una decisione non razionale di adottare proprio quella posizione. All'interminabilità della discussione pubblica corrisponde almeno l'apparenza di

un'inquietante arbitrarietà privata. Non c'è dunque da stupirsi se assumiamo una posizione difensiva, e di conseguenza un tono petulante.

Una seconda caratteristica degli argomenti citati, ugualmente importante ma in contrasto con la prima, è che nonostante ciò essi pretendono di essere argomenti razionali impersonali, e come tali vengono solitamente presentati in una forma adeguata a questa impersonalità. Di che forma si tratta? Consideriamo due modi diversi in cui posso motivare un'ingiunzione a qualcuno di svolgere una determinata azione. Nel primo caso io dico: "Fai questo e quell'altro". La persona a cui mi rivolgo ribatte: "Perché dovrei fare questo e quell'altro?". Io rispondo: "Perché io lo desidero". Qui non ho fornito alla persona interpellata nessun motivo per fare ciò che ordino o chiedo come favore, a meno che la persona in questione non possieda per proprio conto qualche motivo particolare per rispettare i miei desideri. Se io sono il tuo ufficiale superiore, nella polizia, ad esempio, o nell'esercito, o comunque ho su di te potere o autorità, o se tu mi ami, o mi temi, o vuoi qualcosa da me, allora dicendo "Perché io lo desidero" ti ho effettivamente fornito un motivo, benché forse non un motivo sufficiente, per fare quello che ti ingiungo. Bisogna notare che in questo caso il fatto che la mia frase ti fornisca o meno un motivo dipende da certe caratteristiche che sussistono nel momento in cui tu ascolti o in altro modo vieni a conoscenza della frase stessa. La forza di motivazione dell'ordine dipende in tal modo dal contesto personale in cui viene espresso.

In contrasto con questo è il caso in cui la risposta alla domanda "Perché dovrei fare questo e quell'altro?" (dopo che qualcuno ha detto: "Fai questo e quell'altro") non è "Perché io lo desidero", ma una qualche frase del tipo: "Perché farebbe piacere a un gran numero di persone", o "Perché è tuo dovere". In casi di questo genere il motivo addotto è o non è un buon motivo per compiere l'azione indipendentemente da chi lo esprime, e persino dal fatto che venga espresso. Inoltre si fa appello a un tipo di considerazione che è indipendente dal rapporto fra colui che parla e colui che ascolta. Il suo uso presuppone l'esistenza di criteri impersonali-, l'esistenza di modelli di giustizia, di generosità o di dovere

indipendenti dalle preferenze o dagli atteggiamenti di chi parla e di chi ascolta. Il particolare legame fra il contesto dell'enunciazione e la forza della motivazione, che vale sempre nel caso dell'espressione di preferenze o desideri personali, è reciso nel caso delle espressioni morali e di altre espressioni valutative.

Questa seconda caratteristica dell'espressione e dell'argomentazione morale contemporanea, combinata con la prima, conferisce al dissenso morale contemporaneo un aspetto paradossale. Infatti se ci attenessimo esclusivamente alla prima caratteristica, cioè al modo in cui ciò che di primo acchito si presenta come un argomento ricade così rapidamente in un dissenso non argomentabile, potremmo concludere che in questo dissenso contemporaneo non vi sia altro che un cozzare di volontà antagoniste, ciascuna determinata da un suo proprio insieme di scelte arbitrarie. Ma la seconda caratteristica, l'uso di espressioni la cui funzione specifica nel nostro linguaggio è d'i contenere un preteso appello a modelli obiettivi, fornisce un'indicazione diversa. Poiché anche se l'aspetto superficiale dell'argomento è solo una mascherata, rimane il problema: "Perché questa mascherata?". Cosa c'è di così importante nella argomentazione razionale da fare di essa l'atteggiamento esteriore quasi universalmente adottato da coloro che si impegnano in un conflitto morale? Questo non indica forse che la prassi dell'argomentazione morale nella nostra cultura esprime quanto meno un'aspirazione a essere o a divenire razionali in questo settore della nostra vita?

La terza caratteristica saliente del dibattito morale contemporaneo è intimamente connessa alle prime due. È facile osservare che le diverse premesse concettualmente incommensurabili degli argomenti antagonisti messi in campo nelle discussioni citate hanno origini storiche differenti. Il concetto di giustizia del primo argomento ha le sue radici nella trattazione aristotelica delle virtù; la genealogia del secondo argomento risale, attraverso Bismarck e Clausewitz, fino a Machiavelli; il concetto di liberazione del terzo argomento ha le sue radici meno profonde in Marx, quelle più profonde in Fichte. Nella seconda discussione, una concezione dei diritti che risale a Locke viene contrapposta a un'idea

di applicabilità universale che è facile riconoscere come kantiana e a un appello tomista alla legge morale. Nella terza discussione un argomento che è debitore a T.H. Green e a Rousseau entra in competizione con uno che ha per nonno Adam Smith. Questo elenco di grandi nomi è suggestivo, ma può risultare fuorviante in due maniere diverse. La citazione di nomi di individui può indurci a sottovalutare la complessità della storia e dell'ascendenza di tali argomenti; e può indurci a cercare questa storia e questa ascendenza soltanto negli scritti di filosofia e teorici anziché in quei complicati miscugli di teoria e di prassi, che costituiscono le culture umane, le cui credenze vengono articolate solo in modo parziale e selettivo dai filosofi e dai teorici. Ma in effetti quell'elenco di nomi indica quanto sia vasta ed eterogenea la varietà di fonti morali di cui noi siamo gli eredi. A questo proposito la retorica superficiale della nostra cultura è incline a parlare compiaciuta di pluralismo morale, ma il concetto di pluralismo è troppo impreciso. Infatti esso può essere applicato in modo ugualmente corretto a un dialogo ordinato di prospettive che si intersecano e a un miscuglio senza armonia di frammenti male assortiti. Il sospetto (e per il momento può essere soltanto un sospetto) che sia con quest'ultimo che abbiamo a che fare, si accresce quando riconosciamo che tutte queste diverse concezioni che informano il nostro discorso morale avevano originariamente il loro luogo naturale in totalità più vaste di teoria e di prassi, dove giocavano un ruolo e una funzione determinati da contesti di cui oggi sono state private. Inoltre, almeno in alcuni casi, i concetti che adoperiamo hanno mutato il loro carattere negli ultimi tre secoli; le espressioni assiologiche di cui ci serviamo hanno mutato il loro significato. Nella transizione dalla varietà dei contesti che costituivano la loro patria originaria alla nostra cultura contemporanea, "virtù", "giustizia", "pietà", "dovere", e persino "nulla", sono diventati qualcosa di diverso da ciò che erano un tempo. Come dovremmo fare per scrivere la storia di simili cambiamenti?

È nel tentativo di rispondere a questa domanda che si chiarisce il nesso fra questi tratti del dibattito morale contemporaneo e la mia ipotesi iniziale. Infatti se ho ragione nel supporre che il linguaggio

della morale sia passato da una condizione di ordine a una di disordine, questo passaggio sarà certamente rispecchiato, e in parte consisterà addirittura proprio in tali cambiamenti di significato. Inoltre, se le caratteristiche dei nostri argomenti morali che ho appena individuato (soprattutto il fatto che trattiamo gli argomenti morali simultaneamente e incoerentemente come un esercizio delle nostre facoltà razionali e come mere affermazioni espressive) sono sintomi del disordine morale, dovremmo essere in grado di costruire una narrazione storica fedele alla realtà nella quale vi sia uno stadio precedente in cui l'argomentazione morale è di genere molto diverso. Siamo davvero in grado di farlo?

Un ostacolo che finora ce lo ha impedito è stata la trattazione persistentemente a storica della filosofia morale da parte dei filosofi contemporanei, sia negli scritti che nell'insegnamento. Noi tutti consideriamo ancora troppo spesso i filosofi morali del passato come se ciascuno di essi avesse contribuito a un unico dibattito su un argomento relativamente invariante, trattando Platone, Hume e Mill come se fossero contemporanei a noi e l'uno rispetto all'altro. Questo porta ad astrarre tali autori dai contesti sociali e culturali in cui vissero e pensarono, e così la storia del loro pensiero acquista una falsa indipendenza rispetto al resto della cultura.

Kant cessa di far parte della storia prussiana, Hume non è più uno scozzese. Poiché dal punto di vista della filosofia morale come noi la concepiamo queste caratteristiche sono divenute irrilevanti. La storia empirica è una cosa, la filosofia un'altra. Ma è giusto concepire la divisione fra le discipline accademiche come noi facciamo tradizionalmente? Ancora una volta sembra che vi sia una relazione fra la storia della dissertazione morale e quella dei programmi accademici.

Tuttavia, a questo punto mi si potrebbe a buon diritto ribattere: tu continui a parlare di possibilità, di sospetti, di ipotesi. Ammetti che ciò che stai suggerendo sembrerà inizialmente implausibile, e almeno in questo hai ragione. Infatti, tutto questo ricorso a congetture storiche è superfluo. Il modo in cui hai enunciato il problema è fuorviante. L'argomentazione morale contemporanea è razionalmente interminabile perché qualsiasi argomentazione

morale, e anzi, addirittura qualsiasi argomentazione che l'accia riferimento a valori è e non può che essere razionalmente interminabile. I dissensi morali contemporanei di una certa specie non possono essere risolti perché nessun dissenso morale di quella specie, in qualsiasi epoca, passata, presente o futura, può essere risolto. Quella che tu presenti come una caratteristica contingente della nostra cultura, bisognosa di una qualche spiegazione particolare, magari storica, è una caratteristica necessaria di tutte le culture che possiedono una forma di discorso assiologia. Questa obiezione è una sfida che non può essere evitata a uno stadio iniziale dell'argomentazione che sto sviluppando. Ma può essere affrontata vittoriosamente?

Una teoria filosofica con cui questa sfida ci invita in particolare a confrontarci è l'emotivismo. L'emotivismo è la dottrina secondo cui tutti i giudizi di valore, e più specificamente tutti i giudizi morali, non sono altro che espressioni di una preferenza, espressioni di un atteggiamento o di un sentimento, e appunto in questo consiste il loro carattere di giudizi morali o di valore. È ovvio che giudizi particolari possono unire in sé elementi morali ed empirici. "L'incendio doloso è male, perché distrugge la proprietà", unisce il giudizio empirico che l'incendio doloso distrugge la proprietà con quello morale che l'incendio doloso è male. Ma in un giudizio del genere l'elemento morale deve sempre essere distinto nettamente da quello empirico. I giudizi empirici sono veri o falsi; e nel regno dei fatti ci sono criteri razionali mediante i quali possiamo garantire l'accordo riguardo a ciò che è vero e ciò che è falso. Ma i giudizi morali, essendo espressione di atteggiamenti o di sentimenti, non sono né veri né falsi; e l'accordo nel giudizio morale non può essere garantito da nessun metodo razionale, poiché non ve ne sono. Tutt'al più può essere garantito producendo certi effetti non razionali sulle emozioni o sugli atteggiamenti di coloro che non sono d'accordo. Noi usiamo i giudizi morali non solo per esprimere i nostri sentimenti e atteggiamenti personali, ma anche per produrre precisamente effetti del genere negli altri.

L'emotivismo è dunque una teoria che pretende di rendere conto di tutti i giudizi di valore, di qualunque specie essi siano.

Evidentemente, se questa teoria è vera, ogni dissenso morale è insolubile con mezzi razionali; ed evidentemente, se questo è vero, alcune delle caratteristiche del dibattito morale contemporaneo sulle quali in precedenza ho richiamato l'attenzione non hanno davvero nulla a che fare con quanto è specificamente contemporaneo. Ma la teoria è proprio vera?

Finora l'emotivismo è stato presentato dai suoi protagonisti più sofisticati come una teoria sul significato degli enunciati che vengono usati per esprimere giudizi morali. C.L. Stevenson, che è il più importante fra i singoli esponenti della teoria, ha affermato che la proposizione: "Questo è bene" ha grossomodo lo stesso significato di: "Io approvo questo; approvalo anche tu". Con questa equivalenza egli cerca di cogliere entrambe le funzioni del giudizio morale, quella di esprimere l'atteggiamento di chi parla e quella di influenzare l'atteggiamento di chi ascolta (Stevenson 1945, cap. 2). Altri emotivisti hanno suggerito che dire "Questo è bene" è enunciare una proposizione che significa suppergiù: "Evviva questo!". Ma in quanto teoria del significato di un certo tipo di proposizioni, l'emotivismo può essere facilmente respinto per almeno tre ragioni molto diverse fra loro.

La prima è che se la teoria deve chiarire il significato di una certa classe di proposizioni facendo riferimento alla funzione che esse assumono, quando vengono enunciate, di esprimere sentimenti o atteggiamenti, una parte essenziale della teoria dovrà consistere nel identificare e caratterizzare i sentimenti e gli atteggiamenti in questione. Ma su questo argomento gli esponenti della teoria emotivista mantengono per lo più il silenzio, e forse saggiamente. Poiché finora nessun tentativo di identificare i tipi di sentimenti e di atteggiamenti rilevanti ha mai potuto evitare di cadere in un circolo vizioso. "I giudizi morali", si afferma, "esprimono sentimenti o atteggiamenti". "Che genere di sentimenti o atteggiamenti?" chiediamo noi. "Di approvazione", è la risposta. "Che genere di approvazione?" chiediamo, magari facendo osservare che l'approvazione può essere di molte specie. È nel rispondere a questa domanda che tutte le versioni dell'emotivismo o mantengono il silenzio, oppure identificano il genere rilevante di approvazione con

l'approvazione morale, ovvero con quel tipo di approvazione espresso da un giudizio specificamente morale, e in tal modo cadono in un circolo vizioso.

Diventa facile capire perché la teoria sia soggetta a questo primo tipo di critica, se esaminiamo le altre due ragioni per respingerla. La prima è che l'emotivismo, in quanto teoria del significato di un certo tipo di proposizioni, si impegna fin dall'inizio in un compito impossibile, poiché è obbligato a caratterizzare come equivalenti nel significato due generi di espressione che, come già abbiamo visto, traggono la loro funzione specifica, nel nostro linguaggio, fondamentalmente proprio dalla loro differenza e contrapposizione reciproca. Ho già suggerito che ci sono buoni motivi per distinguere fra quelle che ho definito espressioni di preferenza personale e espressioni assiologiche (incluse quelle morali), e ho illustrato il modo in cui enunciazioni della prima specie dipendono da chi le enuncia a chi, per quanto riguarda la forza di motivazione che possono avere, mentre enunciazioni della seconda specie non presentano una simile dipendenza della loro forza di motivazione dal contesto in cui vengono pronunciate. Sembra che ciò sia sufficiente a dimostrare che c'è qualche importante differenza di significato fra i membri delle due classi; e tuttavia la teoria emotivista vorrebbe renderli equivalenti nel significato. Non si tratta di un semplice errore, ma di un errore che richiede di essere spiegato. Un indizio circa la direzione in cui una tale spiegazione dovrebbe essere cercata lo troviamo nel terzo difetto della teoria emotivista, sempre considerata come teoria del significato.

Come abbiamo visto, la teoria emotivista pretende di essere una teoria circa il significato di certe proposizioni; ma l'espressione di un sentimento o di un atteggiamento è caratterizzata dal fatto di essere funzione non del significato delle proposizioni, bensì del loro uso in circostanze particolari. Un professore arrabbiato, per servirci di un esempio di Gilbert Ryle, può dar sfogo ai propri sentimenti gridando al ragazzino che ha appena fatto un errore di aritmetica: "Sette per sette fa quarantanove!". Ma l'utilizzo di questa proposizione per esprimere sentimenti o atteggiamenti non ha assolutamente nulla a che fare con il suo significato. Ciò suggerisce che non dovremmo

semplicemente basarci su queste obiezioni per respingere la teoria emotivista, ma piuttosto domandarci se essa non dovrebbe essere considerata come una teoria sull'ilo (inteso come scopo o funzione) dei membri di una certa classe di espressioni anziché sul loro significato (inteso in entrambe le accezioni che Frege separò nei termini di "senso" e "riferimento").

Chiaramente, per adesso la mia argomentazione dimostra che quando qualcuno enuncia un giudizio morale come "Questo è giusto" o "Questo è bene", non intende: "Io approvo questo, approvalo anche tu", o "Evviva questo!", o una qualsiasi delle altre equivalenze proposte dai teorici dell'emotivismo; ma anche se il significato di simili proposizioni fosse assai diverso da quanto suppongono i teorici dell'emotivismo, si potrebbe sostenere plausibilmente, se le prove fossero adeguate, che nell'usare queste proposizioni per dire qualunque cosa esse significhino, il soggetto non stava in realtà facendo altro che esprimere i propri sentimenti e atteggiamenti e cercare di influenzare i sentimenti e gli atteggiamenti altrui. Se la teoria emotivista così interpretata risultasse corretta, ne seguirebbe che fra il significato e l'uso delle espressioni morali vi sarebbe, o quanto meno si sarebbe venuta a creare, una radicale discrepanza. Significato e uso si contrapporrebbero in modo tale che il significato tenderebbe a nascondere l'uso. Non potremmo inferire con sicurezza ciò che qualcuno stava facendo nell'enunciare una proposizione morale semplicemente dall'ascolto di ciò che diceva. Inoltre il soggetto stesso potrebbe benissimo essere fra coloro per i quali l'uso era nascosto dal significato. Potrebbe benissimo, proprio perché era consapevole del significato delle parole che adoperava, essere certo di aver fatto ricorso a criteri indipendenti e impersonali, mentre in realtà non stava facendo altro che esprimere ad altri i propri sentimenti in modo da manipolare l'ascoltatore. Come potrebbe accadere un fenomeno del genere?

Alla luce di queste considerazioni, trascuriamo le pretese di applicabilità universale dell'emotivismo, e consideriamolo invece come una teoria che è stata avanzata in specifiche condizioni storiche. Nel diciottesimo secolo Hume inserì elementi emotivisti

nella vasta e complessa costruzione della sua dottrina morale complessiva; ma è solo nel nostro secolo che l'emotivismo si è sviluppato come teoria indipendente. E ciò avvenne in risposta a un insieme di teorie che fiorirono, specialmente in Inghilterra, fra il 1903 e il 1939. Dovremmo dunque chiederci se l'emotivismo come teoria non possa essere stato sia una reazione, sia in primo luogo una spiegazione non, come i suoi esponenti ritennero, del linguaggio morale in quanto tale, ma del linguaggio morale in Inghilterra negli anni successivi al 1903, quando cioè tale linguaggio veniva interpretato in base a quella struttura teorica la cui confutazione era lo scopo primario dell'emotivismo. La teoria in questione ha mutuato dalla prima parte del diciannovesimo secolo il nome di "intuizionismo", e il suo progenitore diretto fu G.E. Moore.

"Mi iscrissi all'università di Cambridge il giorno di San Michele del 1902, e i Principia Ethica di Moore uscirono alla fine del mio primo anno... Era un libro emozionante, vivificante, l'inizio di un rinascimento, l'aprirsi di un nuovo cielo su una nuova terra". Così scrisse John Maynard Keynes (citato in Rosenbaum, 1975, p. 52), e così scrissero, ciascuno secondo i propri moduli retorici, Lytton Strachey, Desmond McCarthy, e in seguito Virginia Woolf, che penetrò a fatica nei Principia Ethica, pagina dopo pagina, nel 1908, e oltre ad essi un'intera rete di amici e conoscenti di Cambridge e di Londra. Ad aprire il nuovo cielo fu la pacata ma apocalittica proclamazione da parte di Moore, nel 1903, di avere infine risolto dopo tanti secoli i problemi dell'etica, essendo egli il primo filosofo che si fosse occupato con sufficiente attenzione dell'esatta natura delle domande cui è compito dell'etica dare una risposta. Occupandosi dell'esatta natura di tali domande, Moore credette di aver scoperto tre cose.

Innanzitutto che il termine "buono" designa una proprietà semplice e indefinibile, diversa da quelle designate da espressioni come "piacevole", o "utile alla sopravvivenza evolutiva", o da qualsiasi altra proprietà naturale. Perciò Moore parla del bene come di una proprietà non naturale. Propositioni che affermino che una certa cosa è bene sono quelle che Moore chiamava "intuizioni"; non sono passibili di dimostrazione né di confutazione, e in verità

nessun ragionamento o testimonianza empirica possono essere addotti prò o contro di esse. Sebbene Moore respinga qualsiasi uso della parola "intuizione" che possa suggerire una facoltà paragonabile a quella visiva, nondimeno egli paragona il bene come proprietà con il giallo come proprietà in modo tale da rendere il verdetto che un certo stato di cose è o non è bene paragonabile ai più semplici giudizi della comune percezione visiva.

In secondo luogo, Moore sostiene che definire giusta una azione equivalga puramente a dire che fra le possibili azioni alternative è quella che di fatto produce o ha prodotto il bene maggiore. Moore è dunque un utilitarista: ogni azione deve essere valutata esclusivamente in base alle sue conseguenze, confrontandole con le conseguenze di possibili serie di azioni alternative. E come in almeno alcune altre versioni dell'utilitarismo, ne consegue che nessuna azione è mai giusta o sbagliata in sé. Non vi è cosa che non possa essere ammessa in determinate circostanze.

In terzo luogo, dal sesto e ultimo capitolo dei *Principia Ethica* risulta che "gli affetti personali e i godimenti estetici comprendono tutti i massimi, e di gran lunga i massimi beni che possiamo immaginare...". Questa è "la verità definitiva e fondamentale della filosofia morale". Il conseguimento dell'amicizia e la contemplazione del bello nella natura o nell'arte diventano certamente quasi gli unici e forse senz'altro gli unici scopi giustificabili di ogni azione umana.

Dovremmo rilevare subito due fatti di importanza cruciale circa la dottrina morale di Moore. Il primo è che le sue tre posizioni fondamentali sono logicamente indipendenti l'una dall'altra. Non vi sarebbe alcuna violazione della coerenza se qualcuno volesse affermare una qualsiasi delle tre e negare le altre due. Si può essere intuizionisti senza essere utilitaristi; la maggior parte degli intuizionisti inglesi giunse a sostenere la tesi che vi fosse una proprietà non naturale così del "giusto" come del "buono", e che percepire la "giustezza" di un certo tipo di azione equivallesse a riconoscere che almeno *prima facie* si è obbligati a compiere quel dato tipo di azione, indipendentemente dalle sue conseguenze. Allo stesso modo un utilitarista non è necessariamente impegnato a

sostenere l'intuizionismo. E né gli utilitaristi né gli intuizionisti sono necessariamente impegnati a condividere i valori che Moore propugna nel suo sesto capitolo. Il secondo fatto cruciale risulta chiaro a uno sguardo retrospettivo: la prima parte di quello che dice Moore è banalmente falsa, e la seconda e la terza parte sono come minimo molto discutibili. Oggi deve apparire scontato che gli argomenti di Moore sono a volte inadeguati (ad esempio, egli cerca di dimostrare che il "bene" è indefinibile rifacendosi a una definizione di "definizione" da cattivo dizionario), e inoltre una gran parte di essi è asserita più che argomentata. E tuttavia è proprio questa posizione per noi banalmente falsa, mal argomentata, che Keynes considerava l'"inizio di un rinascimento", che secondo Lytton Strachey avrebbe "messo in ombra tutti gli autori di etica da Aristotele e Cristo fino a Herbert Spencer e al signor Bradley", e che Leonard Woolf definiva "il sostituto degli incubi, delle delusioni, delle allucinazioni religiose e filosofiche in cui ci avevano intrappolato Geova, Cristo e San Paolo, Platone, Kant ed Hegel; l'aria fresca e la pura luce del senso comune" (citato in Gadd, 1974).

Questa, naturalmente, è una grossa sciocchezza; ma è una grossa sciocchezza che viene da persone molto intelligenti e sensibili. Perciò vale la pena di chiedersi se non sia possibile trovare qualche indizio che ci aiuti a capire perché essi abbiano accettato l'ingenua e compiaciuta visione apocalittica di Moore. Un indizio si propone da solo: che quello che sarebbe diventato il gruppo di Bloomsbury avesse già accolto i valori del sesto capitolo di Moore, ma non potesse accoglierli come semplici preferenze personali. Essi sentivano il bisogno di trovare una giustificazione oggettiva e impersonale per respingere ogni rivendicazione che non fosse quella dei rapporti interpersonali o quella del bello. Ma che cosa volevano respingere, in particolare? Non certo le dottrine di Platone o di San Paolo o di qualunque altro dei grandi nomi che compaiono nei cataloghi delle autorità di cui liberarsi proposti da Woolf o da Strachey, ma quei nomi in quanto simboli della cultura di fine Ottocento. Insieme con Spencer e con Bradley vengono messi al bando Sidgwick e Leslie Stephen, e il passato nella sua totalità è considerato un fardello che Moore li ha soltanto aiutati a scrollarsi

di dosso. Ma cosa c'era nella cultura morale di fine Ottocento che faceva di essa un fardello a cui sfuggire? Bisognerebbe rimandare la risposta a questa domanda, proprio perché essa è destinata a imporsi con maggior forza di prima nel corso della nostra argomentazione, e in seguito disporremo di strumenti più efficaci per rispondervi. Ma dovremmo osservare quanto sia fondamentale il tema di questo rifiuto nella vita e nelle opere dei Woolf, di Lytton Strachey, di Roger Fry. Keynes sottolineò il rifiuto non solo della versione benthamiana dell'utilitarismo e del cristianesimo, ma di ogni rivendicazione a favore dell'azione sociale concepita come uno scopo che valga la pena di perseguire. Che cosa restava?

La risposta è: una visione assai immiserita del possibile uso del "bene". Keynes ci fornisce degli esempi di soggetti di discussione centrali fra i seguaci di Moore: "Se A fosse innamorato di B e credesse che B ricambiasse i suoi sentimenti, e se invece in realtà B non li ricambiasse affatto, ma fosse innamorato di C, la situazione non sarebbe certamente altrettanto buona di come sarebbe stata se A avesse avuto ragione; ma sarebbe migliore o peggiore di come diventerebbe nel caso in cui A si rendesse conto del suo errore?". O ancora: "Se A fosse innamorato di B a causa di una falsa opinione circa le qualità di B, questo caso sarebbe migliore o peggiore di quello in cui A non fosse affatto innamorato?". Come si rispondeva a domande del genere? Seguendo scrupolosamente i precetti di Moore. Distingui o non distingui la presenza o l'assenza della proprietà non naturale del bene in grado maggiore o minore? E se due osservatori rispondessero in maniera diversa? Allora, questa era la soluzione, secondo quanto riferisce Keynes: o i due, senza rendersene conto, stavano concentrando la loro attenzione su argomenti diversi, oppure uno dei due aveva percezioni superiori a quelle dell'altro. Ma ovviamente, come Keynes ci racconta, ciò che accadeva in realtà era qualcosa di assai diverso: "In pratica, la vittoria toccava a coloro che sapevano parlare creando maggiormente l'impressione di possedere una convinzione chiara e priva di dubbi, e che sapevano usare meglio gli accenti dell'infallibilità". E Keynes prosegue descrivendo l'efficacia dei respiri ansimanti con cui

Moore esprimeva l'incredulità e del suo scuotere la testa, dei torvi silenzi di Strachey e delle alzate di spalle di Lowes Dickinson.

Qui risulta evidente proprio quella discrepanza fra il senso e il significato di ciò che veniva detto e l'uso a cui l'enunciazione veniva destinata, sulla quale la nostra reinterpretazione dell'emotivismo ha richiamato l'attenzione. Un acuto osservatore dell'epoca, e lo stesso Keynes retrospettivamente, avrebbe potuto benissimo esporre la questione nel modo che segue: queste persone credono di stare identificando la presenza di una proprietà non naturale che chiamano "bene"; ma di fatto non esiste alcuna proprietà del genere, ed esse non fanno nient'altro, e niente di più, che esprimere i propri sentimenti e atteggiamenti, mascherando l'espressione di preferenze e capricci con un'interpretazione dei propri enunciati e comportamenti che conferisce loro un'oggettività che in realtà non possiedono.

Non è un caso, ritengo, che i più acuti fra i fondatori dell'emotivismo moderno, filosofi come F.P. Ramsey (nell'"Epilogo" di *The Foundation of Mathematics*, 1931), Austin Duncan-Jones e C.L. Stevenson, fossero allievi di Moore; non è illegittimo supporre che essi in realtà confondessero l'enunciazione morale a Cambridge (e in altri luoghi con un analogo retaggio) con l'enunciazione morale in sé, e quindi presentassero quella che era nell'essenziale un'interpretazione corretta della prima come se fosse un'interpretazione della seconda. I seguaci di Moore si erano comportati come se i loro dissensi, circa ciò che è bene venissero risolti mediante il ricorso a un criterio oggettivo e impersonale; ma in realtà era la volontà più forte e psicologicamente più accorta a prevalere. Non sorprende che gli emotivisti abbiano attuato una netta distinzione fra il dissenso fattuale, incluso quello percettivo, e quello che Stevenson definì "dissenso nell'atteggiamento". Tuttavia, se le tesi dell'emotivismo, intese come tesi sull'uso dell'enunciazione morale a Cambridge dopo il 1903 e presso gli eredi e i successori di quella cerchia a Londra e altrove, piuttosto che come tesi sul significato delle espressioni morali in ogni tempo e luogo, appaiono dotate di una notevole coerenza, questa deriva da motivi che a prima vista sembrano minare le pretese di validità universale del-

l'emotivismo, e con esse la sua apparente minaccia alla mia tesi originale.

Ciò che rende convincente l'emotivismo in quanto tesi su una certa specie di enunciazione morale a Cambridge dopo il 1903, sono certe caratteristiche specifiche di quell'episodio storico. Coloro le cui proposizioni valutative implicavano le interpretazioni date da Moore a quelle proposizioni, non potevano fare ciò che ritenevano di fare, a causa della falsità delle tesi di Moore. Ma non sembra che da questo si possa trarre una qualsiasi conclusione riguardo all'espressione morale in generale. Considerato da questo punto di vista, l'emotivismo si rivela come una tesi empirica, o meglio come l'abbozzo preliminare per una tesi empirica, presumibilmente da completare in seguito con osservazioni psicologiche, sociologiche e storiche, su coloro che continuano a usare le espressioni morali e altre espressioni assiologiche come se fossero guidati da criteri oggettivi e impersonali, mentre è andata perduta ogni capacità di dominare un qualsiasi criterio del genere. Dovremmo quindi attenderci il sorgere di tipi di teorie emotivistiche in circostanze specifiche e localmente circoscritte, come reazione a tipi di teorie e di prassi che condividono certe caratteristiche salienti con l'intuizionismo di Moore. L'emotivismo così inteso, come una teoria corretta dell'uso anziché come una teoria errata del significato, risulta essere legato a un particolare stadio dello sviluppo o del declino morale, uno stadio che la nostra cultura si trovò ad attraversare all'inizio di questo secolo.

Prima ho parlato dell'emotivismo come di un'interpretazione non solo dell'enunciazione morale a Cambridge dopo il 1903, ma anche dell'enunciazione morale "in altri luoghi con un analogo retaggio". Infatti si potrebbe subito obiettare alla mia tesi che dopotutto l'emotivismo è stato sostenuto in diverse epoche, luoghi e circostanze, e che dunque è scorretto porre l'accento, come ho fatto io, sul ruolo di Moore nel sorgere dell'emotivismo. A ciò risponderei innanzitutto che a me interessa l'emotivismo soltanto nella misura in cui è stato una tesi plausibile e difendibile. Ad esempio, la versione dell'emotivismo fornita da Carnap, nella quale la caratterizzazione degli enunciati morali come espressioni di

sentimenti o atteggiamenti non è altro che un tentativo disperato di trovare per essi uno status purchessia, dopo che le sue teorie del significato e della scienza li avevano estromessi dalla sfera fattuale e da quella descrittiva, era basata su una scarsissima attenzione nei confronti del carattere specifico di tali enunciati. In secondo luogo ribatterei che è possibile istituire un parallelismo fra la storia di Moore a Cambridge e quella che a Oxford ha inizio con l'intuizionismo di Prichard, e che in effetti, dovunque troviamo la fioritura di una qualche teoria simile all'emotivismo, essa succede generalmente a opinioni analoghe a quelle di Moore o di Prichard.

Come ho suggerito sopra, lo schema di decadenza morale che queste considerazioni presuppongono richiederebbe la distinzione di tre stadi diversi: un primo stadio in cui la teoria e la prassi assiologiche, e in particolare quelle morali, contengono autentici modelli oggettivi e impersonali che forniscono una giustificazione razionale a strategie, azioni e giudizi particolari, e sono a loro volta giustificabili razionalmente; un secondo stadio in cui si compiono vani tentativi di mantenere l'oggettività e l'impersonalità dei giudizi morali, mentre il progetto di fornire giustificazioni razionali mediante modelli e per questi modelli stessi fallisce continuamente; un terzo stadio in cui teorie di tipo emotivistico si assicurano una vasta adesione implicita a causa di un generale riconoscimento implicito nella prassi, sebbene non esplicitato in una teoria, che le pretese di oggettività e impersonalità non sono più sostenibili.

Tuttavia la formulazione stessa di questo schema mostra a sufficienza che le tesi generali dell'emotivismo reinterpretato come una teoria dell'uso non possono essere accantonate tanto facilmente. Infatti un presupposto dello schema di sviluppo che ho appena delineato è che autentici modelli morali oggettivi e impersonali possano in un modo o nell'altro venir giustificati razionalmente, anche se in certi stadi di certe culture non sussiste più la possibilità di una tale giustificazione razionale. Ed è appunto questo che l'emotivismo nega. Quella che io ho indicato come la situazione di gran parte della nostra cultura, che cioè nell'argomentazione morale ciò che appare come affermazione di principi serve in realtà a mascherare espressioni di preferenza

personale, l'emotivismo la considera la situazione universale. Per di più lo fa basandosi su fondamenti che non richiedono alcuna analisi storica e sociologica generale delle culture umane. Infatti ciò che l'emotivismo afferma è sostanzialmente che non vi è né vi può essere alcuna valida giustificazione razionale per qualsiasi pretesa che esistano modelli morali oggettivi e impersonali, e che dunque non esiste alcun modello del genere. E una tesi dello stesso tipo di quella che afferma che è vero di tutte le culture di qualunque specie che in esse non vi sono streghe. Possono esserci presunte streghe, ma streghe reali non possono mai esserci state, per il semplice fatto che non ne esistono. Allo stesso modo l'emotivismo sostiene che possono esserci presunte giustificazioni razionali, ma giustificazioni razionali reali non possono mai esserci state, per il semplice fatto che non ne esistono.

L'emotivismo si fonda quindi sulla tesi che ogni tentativo, passato o presente, di fornire una giustificazione razionale per una morale oggettiva è di fatto fallito. È un verdetto pronunciato sull'intera storia della filosofia morale, e come tale cancella la contrapposizione tra presente e passato contenuta nella mia ipotesi iniziale. Ma ciò di cui l'emotivismo non è riuscito a rendere conto è la differenza che si creerebbe nel campo della morale se l'emotivismo fosse non soltanto vero, ma anche ampiamente riconosciuto come tale. Stevenson, ad esempio, aveva capito con grande chiarezza che dire: "Io disapprovo questo: disapprovo anche tu!", non ha la stessa forza di persuasione che dire: "Questo è male!". Rilevò che a quest'ultima frase si attribuisce una sorta di prestigio, che non si attribuisce alla prima. Quello che invece non rilevò (appunto perché considerava l'emotivismo una teoria del significato) è che il prestigio deriva dal fatto che l'uso della frase "Questo è male!" implica il riferimento a un modello impersonale e oggettivo, mentre la frase "Io disapprovo questo: disapprovo anche tu!" non implica alcun riferimento del genere. In altri termini, se e nella misura in cui l'emotivismo è vero, il linguaggio morale è gravemente fuorviante, e, se e nella misura in cui l'emotivismo viene tenuto per vero in base a valide giustificazioni, è presumibile che l'uso del linguaggio morale tradizionale che abbiamo ereditato dalle passate generazioni debba

essere abbandonato. Nessuno degli emotivisti ha tratto questa conclusione, ed è chiaro che, come Stevenson, non sono riusciti a trarla perché hanno frainteso la loro stessa teoria considerandola una teoria del significato.

Questa, naturalmente, è anche la ragione per cui l'emotivismo non prese il sopravvento all'interno della filosofia analitica. I filosofi analitici avevano identificato il compito primo della filosofia nella decifrazione del significato di espressioni fondamentali del linguaggio sia quotidiano sia scientifico, e poiché l'emotivismo fallisce proprio come teoria del significato delle espressioni morali, in linea di massima i filosofi analitici lo rifiutarono. Ma l'emotivismo non morì, ed è importante notare quanto spesso, nei contesti filosofici moderni più disparati, si ripresenta, negli scritti di coloro che non si considerano emotivisti, qualcosa di molto simile al tentativo dell'emotivismo di ridurre la morale alla preferenza personale. Il potere filosofico non riconosciuto dell'emotivismo è una chiave per comprendere il suo potere culturale. All'interno della filosofia morale analitica la resistenza all'emotivismo è sorta dalla percezione del fatto che il ragionamento morale si dà effettivamente, che fra i vari giudizi morali vi possono essere connessioni logiche di una specie che l'emotivismo non può ammettere ("perciò" e "se... allora..." evidentemente non sono usati come espressioni di sentimenti). Tuttavia l'interpretazione più influente del ragionamento morale che si è sviluppata in risposta a questa critica all'emotivismo era quella secondo cui un soggetto può giustificare un giudizio particolare soltanto riferendosi a qualche regola universale da cui esso sia derivabile logicamente, e può giustificare quella regola solo derivandola a sua volta da qualche regola o assioma più generale; ma in base queste premesse, poiché ogni catena deduttiva deve essere finita, un tale processo di giustificazione razionale si conclude necessariamente con l'affermazione di una regola o di un assioma a cui sostegno non può essere addotta alcuna ulteriore ragione. "Quindi una giustificazione completa di una decisione consisterebbe in una descrizione completa dei suoi effetti insieme con una descrizione completa dei principi che essa osserva, e degli effetti prodotti dall'osservanza di

tali principi... Se dopo tutto questo l'interlocutore chiede ancora: 'Ma perché dovrei vivere in questo modo?', non è possibile dargli alcuna ulteriore risposta, perché *ex hypothesi* abbiamo già detto tutto ciò che potrebbe essere contenuto in una ulteriore risposta" (Hare, 1952, p. 69).

Quindi, secondo questa teoria, il processo di giustificazione approda sempre a una scelta non ulteriormente giustificabile, a una scelta non guidata da alcun criterio. Ciascun individuo, in modo implicito o esplicito, deve adottare i propri principi primi sulla base di una scelta del genere. L'enunciazione di un qualsiasi principio universale è in ultima analisi un'espressione delle referenze di una volontà individuale, e per questa volontà i propri principi primi hanno e possono avere unicamente l'autorità che essa decide di conferire loro adottandoli. Quindi, tutto considerato, non ci siamo allontanati gran che dall'emotivismo.

Mi si potrebbe benissimo obiettare che se sono riuscito a trarre questa conclusione è solo perché ho trascurato di rilevare l'ampia gamma di posizioni positive incompatibili con l'emotivismo assunte all'interno della filosofia morale analitica. Scritti del genere si dedicano specificamente al tentativo di dimostrare che il concetto stesso di razionalità fornisce una base alla morale, e una base tale da offrirci fondamenti adeguati per respingere le interpretazioni emotivistiche e soggettivistiche. Basta considerare, si dirà, le varie tesi avanzate non soltanto da Hare, ma anche da Rawls, Donagan, Gert e Gewirth, per limitarci a pochi nomi. Circa gli argomenti addotti a sostegno di simili tesi, voglio fare due osservazioni. La prima è che di fatto nessuno di essi raggiunge lo scopo. In seguito, nel capitolo 6, mi servirò dell'argomentazione di Gewirth come di un caso esemplare; egli è a tutt'oggi il più recente di questi autori, è scrupolosamente e coscientemente consapevole dei contributi forniti alla discussione dagli altri filosofi morali analitici, e dunque i suoi argomenti costituiscono per noi un oggetto di esame ideale. Se essi non riescono nel loro intento, questa è una prova evidente che l'intero progetto di cui fanno parte è destinato a fallire. E, come dimostrerò, essi non riescono nel loro intento.

In secondo luogo, non è affatto casuale che questi autori non siano in grado di accordarsi fra loro né sul carattere della razionalità morale né sull'essenza della morale che deve essere fondata da tale razionalità. La diversità e l'interminabilità del dibattito morale contemporaneo si rispecchiano davvero nelle controversie dei filosofi morali analitici. Ma se coloro che pretendono di essere in grado di formulare principi sui quali tutti i soggetti morali razionali dovrebbero trovarsi d'accordo non riescono a garantire neppure l'accordo sulla formulazione di tali principi da parte dei colleghi che condividono i loro intenti e metodi filosofici fondamentali, abbiamo ancora una volta, *prima facie*, una dimostrazione del fatto che il loro progetto è fallito, prima ancora di aver esaminato i loro assunti e le loro conclusioni particolari. Ciascuno di loro, con le sue critiche, fornisce una testimonianza del fallimento delle speculazioni dei suoi colleghi.

Perciò mi ritengo autorizzato ad assumere che non abbiamo buone ragioni per credere che la filosofia analitica ci possa offrire qualche alternativa convincente a un emotivismo la cui sostanza, di fatto, essa riconosce tanto spesso, purché si intenda l'emotivismo come una teoria dell'uso e non del significato. Ma questo non vale solo per la filosofia morale analitica. Vale anche per certe filosofie morali tedesche e francesi, a prima vista molto diverse. Nietzsche e Sartre dispiegano vocabolari filosofici in larga misura estranei al mondo filosofico di lingua inglese; e nello stile e nei modi retorici così come nel lessico ciascuno dei due differisce dall'altro tanto quanto dalla filosofia analitica. Nondimeno, quando Nietzsche tentò di mettere sotto accusa la produzione di pretesi giudizi morali oggettivi svelando la loro natura di maschere indossate dalla volontà di potenza di coloro che erano troppo deboli e di natura troppo servile per affermare se stessi nei modi del grande stile arcaico e aristocratico, e quando Sartre cercò di mostrare la morale razionalistica borghese della Terza Repubblica come un esercizio compiuto in mala fede da coloro che non potevano sopportare di riconoscere nelle proprie scelte la fonte esclusiva del giudizio morale, entrambi ammettevano la sostanza di ciò che l'emotivismo propugnava. In verità, entrambi ritenevano con le loro analisi di

demolire la morale tradizionale, mentre la maggior parte degli emotivisti inglesi e americani non ha mai supposto di fare una cosa del genere. Entrambi scorgevano parte del proprio compito nella fondazione di una nuova morale, ma negli scritti di entrambi è proprio a questo punto che la forma espressiva (per quanto diversissima nei due casi) diventa opaca e nebulosa, e l'asserzione metaforica prende il posto dell'argomentazione. Lo *Übermensch* e il sartriano esistenzial-marxista appartengono alle pagine di un bestiario filosofico più che a una discussione seria. Entrambi, per contrasto, raggiungono il massimo della potenza e della coerenza filosofica nella parte negativa delle loro critiche.

L'apparire dell'emotivismo in una tale molteplicità di sembianze filosofiche indica con forza che la mia tesi deve essere precisata proprio nei termini di un confronto con l'emotivismo. Infatti un modo per articolare la mia affermazione che la morale non è più quella che era una volta è appunto asserire che oggi in larga misura la gente pensa, parla e agisce come se l'emotivismo fosse vero, a prescindere dai punti di vista teoretici che ciascuno professa. L'emotivismo è diventato parte integrante della nostra cultura. Ma è ovvio che dicendo questo non affermo semplicemente che la morale non è più quella che era una volta, ma anche, ed è la cosa più importante, che ciò che la morale era una volta è in gran parte scomparso, e che questo fatto segna una degenerazione, una grave perdita culturale. Perciò mi si pongono due compiti distinti ma collegati.

Il primo è quello di definire e descrivere la morale perduta del passato o di valutare le sue pretese di oggettività e autorità; è un compito in parte storico, in parte filosofico. Il secondo è di dimostrare la mia tesi sul carattere specifico dell'età moderna. Infatti ho ipotizzato che viviamo in una cultura specificamente emotivistica, e se è così dovremmo presumibilmente scoprire che una grandissima parte dei nostri concetti e modi di comportamento, e non solo le nostre discussioni e i nostri giudizi esplicitamente morali, presuppone la verità dell'emotivismo, se non sul piano della teorizzazione consapevole, almeno nella prassi quotidiana. Ma è davvero così? Mi occuperò subito di quest'ultimo problema.

Note

1 A.M.A.: American Medical Association [N.d.T.].

3. L'emotivismo: contenuto sociale e contesto sociale

Una filosofia morale, e l'emotivismo non fa eccezione, è caratterizzata dal fatto di presupporre una sociologia. Infatti ogni filosofia morale fornisce esplicitamente o implicitamente almeno una parziale analisi concettuale del rapporto di un soggetto con le proprie ragioni, con i propri motivi, con le proprie intenzioni e azioni, e nel far questo in generale presuppone in qualche modo la tesi che questi concetti siano, o almeno possano essere, esemplificati nel mondo sociale reale. Persino Kant, che a volte sembra confinare l'impulso morale nella sfera interiore del noùmeno, accenna a una posizione diversa nei suoi scritti sul diritto, sulla storia e sulla politica. Perciò, in linea generale, sarebbe una confutazione decisiva di una filosofia morale il dimostrare che l'impulso morale nei termini in cui essa lo interpreta non potrebbe in alcun caso essere esemplificato nella realtà sociale; e ne consegue anche che non abbiamo ancora compreso del tutto le tesi di una qualsiasi filosofia morale finché non siamo giunti a precisare quale sarebbe la sua esemplificazione sociale. Alcuni filosofi morali del passato, forse la maggioranza, hanno inteso questa precisazione come una parte del compito stesso della filosofia morale. Questo vale, è appena il caso di ricordarlo, per Platone e Aristotele, e in effetti vale anche per Hume e Adam Smith; ma almeno a partire da Moore il predominio di una concezione ristretta della filosofia morale ha fatto sì che i suoi esponenti potessero ignorare questo compito, come fanno in misura considerevole i rappresentanti filosofici dell'emotivismo. Quindi dobbiamo svolgerlo noi per loro.

Qual è il contenuto sociale essenziale dell'emotivismo? È il fatto che l'emotivismo implica la cancellazione di qualsiasi distinzione genuina fra relazioni sociali manipolative e non manipolative.

Consideriamo, ad esempio, il contrasto fra l'emotivismo e l'etica kantiana su questo punto. Per Kant (e un'osservazione analoga potrebbe essere fatta a proposito di molti filosofi morali precedenti) la differenza tra una relazione umana non ispirata alla morale e una ispirata ad essa coincide esattamente con la differenza fra una relazione in cui ciascuno tratta gli altri in primo luogo come mezzi per i propri fini, e una in cui invece ciascuno tratta gli altri come fini in se stessi. Trattare qualcun altro come fine vuol dire esporgli quelle che io ritengo essere buone ragioni per agire in un modo piuttosto che in un altro, ma lasciarlo libero di valutare tali ragioni. Vuol dire non essere disposti a influenzare un altro se non mediante ragioni che egli giudichi valide. Vuol dire appellarsi a criteri impersonali circa la cui validità ciascun soggetto razionale deve essere il proprio giudice. Al contrario, trattare qualcun altro come mezzo significa cercare di trasformarlo in uno strumento per i miei scopi avvalendomi di qualsiasi influenza o considerazione possa risultare di fatto efficace in questa o quella circostanza. Ciò di cui avrò bisogno per orientarmi sono le generalizzazioni della sociologia e della psicologia della persuasione, non i modelli di una razionalità normativa.

Se l'emotivismo è vero, questa distinzione è illusoria. Poiché un enunciato valutativo non può in ultima analisi avere altro scopo o uso che l'espressione dei miei sentimenti e atteggiamenti personali e la trasformazione dei sentimenti e degli atteggiamenti altrui. Non posso appellarmi autenticamente a criteri impersonali, perché non esistono criteri impersonali. Posso credere di appellarmi ad essi, e lo possono credere gli altri, ma da entrambe le parti questa fede sarà sempre un errore. L'unica realtà del discorso specificamente morale è il tentativo di una volontà di uniformare ai propri gli atteggiamenti, i sentimenti, le preferenze e le scelte di un'altra volontà. Gli altri sono sempre mezzi, mai fini.

Quale sarebbe dunque l'aspetto del mondo sociale, visto nell'ottica dell'emotivismo? E come sarebbe la realtà del mondo sociale, se la verità dell'emotivismo venisse largamente riconosciuta? La forma generale della risposta a queste domande è ormai chiara, ma i dettagli sociali dipendono in parte dalla natura dei contesti

sociali specifici; vi sarà differenza a seconda dell'ambiente in cui e dei particolari interessi al servizio dei quali la distinzione fra rapporti sociali manipolativi e non manipolativi è stata cancellata. William Gass ha ipotizzato che una delle preoccupazioni principali di Henry James in *Ritratto di signora* fosse di esaminare le conseguenze della cancellazione di questa distinzione nella vita di un particolare tipo di ricchi europei (Gass, 1972, pp. 181-90), e che il romanzo risulta essere un'indagine, per usare le parole di Gass, "su ciò che significa essere un consumatore di persone, e su ciò che significa essere una persona che viene consumata". La metafora del consumo trae la propria adeguatezza dall'ambiente descritto: James si occupa di ricchi esteti il cui interesse consiste nell'allontanare quel genere di noia così tipico del lusso moderno inducendo gli altri a comportamenti che corrispondano ai loro desideri e che risvegliano i loro appetiti già sazi. Questi desideri possono essere benevoli oppure no, ma la distinzione fra i personaggi che si divertono che del proprio (la differenza, nel romanzo, fra Ralph Touchett e Gilbert Osmond) non è così importante per James quanto la distinzione fra un intero ambiente in cui la forma manipolativa dello strumentalismo morale ha riportato il trionfo e un ambiente, come il New England degli europei, in cui questo non è avvenuto. Naturalmente James, almeno nel *Ritratto di signora*, si occupava soltanto di un ambiente sociale ristretto e identificato con cura, con una specie particolare di gente ricca in un tempo e in un luogo particolari. Ma ciò non diminuisce affatto l'importanza dei risultati della sua indagine. Risulterà infatti che *Ritratto di signora* occupa una posizione centrale all'interno di una lunga tradizione di commentario morale, di cui rappresentanti più antichi sono *Le Neveu de Rameau* di Diderot e *Enten-Eller* di Kierkegaard. Il tema unificante di questa tradizione è la condizione di coloro che vedono nel mondo sociale unicamente un luogo di incontro di volontà individuali, ciascuna con il proprio insieme di preferenze e di atteggiamenti, che concepiscono questo mondo soltanto come l'arena dove combattere per il raggiungimento dei propri scopi personali, che interpretano la realtà come una serie di occasioni per il proprio godimento, e il cui peggiore nemico è la noia. Il giovane

Rameau, lo "A" di Kierkegaard e Ralph Touchett mettono in opera questo atteggiamento estetico in sfondi molto diversi, ma l'atteggiamento è chiaramente riconoscibile come il medesimo, e persino gli sfondi hanno qualcosa in comune. Sono ambienti in cui il problema del godimento sorge nel contesto dell'ozio, in cui grandi somme di denaro hanno creato una distanza sociale rispetto alla necessità del lavoro. Ralph Touchett è ricco, "A" in buone condizioni finanziarie, Rameau vive alle spalle dei suoi ricchi clienti e proletrori. Ciò non significa che la sfera che Kierkegaard ha definito dell'estetico sia limitata ai ricchi e a coloro il cui stato si avvicini moltissimo a quello dei ricchi: gli altri condividono spesso gli atteggiamenti dei ricchi nelle fantasie e nelle aspirazioni. E non significa neppure che tutti i ricchi siano dei Touchett, degli Osmond o degli "A". Ma indica che se vogliamo comprendere pienamente il contesto sociale della cancellazione, implicita nell'emotivismo, della distinzione fra rapporti sociali manipolativi e non manipolativi, dovremmo considerare anche alcuni altri contesti sociali.

Uno ovviamente importante è quello fornito dalla vita delle organizzazioni, di quelle strutture burocratiche che, sia nella forma di società private sia nella forma di strutture governative, determinano i compiti di lavoro di una così gran parte dei nostri contemporanei. Un netto contrasto rispetto alla vita dei ricchi esteti richiama immediatamente l'attenzione. ¹¹ Il ricco esteta che possiede una pletora di mezzi è alla continua ricerca di fini per cui impiegarli; l'organizzazione invece è caratterizzata dal fatto di essere impegnata in una lotta competitiva per assicurarsi le scarse risorse disponibili e porle al servizio dei propri fini predeterminati. È dunque un compito centrale dei manager indirizzare e reindirizzare le risorse di cui la propria organizzazione dispone, sia umane sia non umane, nel modo più efficace possibile per il conseguimento di tali fini. Ogni organizzazione burocratica comporta una qualche definizione esplicita o implicita dei costi e dei vantaggi, da cui vengono dedotti i criteri di efficienza. La razionalità burocratica è la razionalità del commisurare i mezzi ai fini in modo economico ed efficace.

Questo pensiero familiare (forse oggi saremmo tentati di dire troppo familiare) risale naturalmente, nella sua origine, a Max

Weber. E nel nostro contesto acquista immediata rilevanza il fatto che il pensiero di Weber contenga esattamente le stesse dicotomie contenute nell'emotivismo, e cancelli esattamente quelle distinzioni per le quali l'emotivismo non può che essere cieco. Le questioni circa i fini sono questioni di valori, e sui valori la ragione è muta; i conflitti fra valori antagonisti non possono essere risolti razionalmente. Non rimane che la semplice scelta personale fra partiti, classi, nazioni, cause, ideali. La *Entscheidung* svolge nel pensiero di Weber lo stesso ruolo che la scelta dei principi svolge in quello di Heidegger o di Sartre. "I valori", scrive Raymond Aron nella sua esposizione della teoria di Weber "sono creati dalle decisioni umane..." e inoltre scrive a Weber la tesi che "la coscienza di ognuno è inconfutabile" e che i valori si fondano su "una scelta la cui giustificazione è puramente soggettiva" (Aron, 1967, tr. it., pp. 478-481). Non sorprende che la concezione weberiana dei valori sia debitrice principalmente a Nietzsche, e che Donald G. Macrae nel suo libro su Weber (1974) lo definisca un esistenzialista; infatti, benché egli sostenga che un soggetto può essere più o meno razionale nell'agire coerentemente con i propri valori, la scelta di ciascuna particolare posizione o impegno valutativo non può essere più razionale di quella di un'altra qualsiasi. Tutte le fedi e tutte le valutazioni sono egualmente irrazionali; tutte sono direzioni soggettive impresse al sentimento e all'emozione. Weber è dunque un emotivista, nel senso più ampio in cui ho inteso questo termine, e la sua descrizione di un'autorità burocratica è una descrizione emotivistica. La conseguenza dell'emotivismo di Weber è che nel suo pensiero la contrapposizione fra potere e autorità, benché riconosciuta a parole, è di fatto cancellata, e questo è un caso particolare della scomparsa della contrapposizione fra rapporti sociali manipolativi e non manipolativi. Weber, naturalmente, ritiene di attuare una distinzione fra potere e autorità, precisamente perché l'autorità è al servizio di fini, di fedi. Ma, come ha osservato acutamente Philip Rieff, "i fini di Weber, le cause che devono essere servite, sono in realtà mezzi per l'azione; non possono sfuggire alla soggezione al potere" (Rieff, 1975, p. 22). Perché dal punto di vista di Weber nessun tipo di autorità può ricorrere a criteri razionali per

rivendicare la propria legittimità, tranne quel tipo di autorità burocratica che si appella appunto alla propria efficienza. E questo appello rivela che l'autorità burocratica non è altro che il potere vittorioso.

L'interpretazione generale di Weber delle organizzazioni burocratiche è stata sottoposta a critiche convincenti da sociologi che hanno analizzato il carattere specifico delle burocrazie reali. Perciò è importante osservare che c'è un settore in cui la sua analisi è stata confermata dall'esperienza e in cui le interpretazioni di molti sociologi che credono di aver ripudiato l'analisi di Weber in effetti la riproducono. Mi riferisco appunto alla sua interpretazione del modo in cui l'autorità manageriale viene giustificata nelle burocrazie. Infatti quei sociologi contemporanei che hanno posto al centro delle loro interpretazioni del comportamento manageriale aspetti ignorati o sottovalutati da quella di Weber (come Likert, ad esempio, ha sottolineato il bisogno da parte del manager di influenzare le motivazioni dei suoi sottoposti, e March e Simon il suo bisogno di assicurarsi che questi sottoposti ragionino a partire da premesse destinate a produrre l'accordo con le proprie conclusioni già tratte in precedenza) hanno continuato a identificare la funzione del manager con il controllo del comportamento e la soppressione del conflitto, in modo tale da rafforzare anziché scalzare l'interpretazione weberiana della giustificazione dell'autorità manageriale. Abbiamo quindi una gran quantità di testimonianze a sostegno del fatto che nella realtà i manager hanno effettivamente incarnato nel loro comportamento questa parte fondamentale della concezione weberiana dell'autorità burocratica, una concezione che presuppone la verità dell'emotivismo.

L'originale del personaggio, descritto da Henry James, dell'uomo ricco impegnato nel perseguimento estetico del proprio godimento personale, andava rintracciato nella Londra e nella Parigi del secolo scorso; l'originale del personaggio del manager ritratto da Max Weber era di casa nella Germania dell'età guglielmina; ma ormai entrambi si sono acclimatati in tutti i paesi avanzati, e specialmente negli Stati Uniti. In certe occasioni è persino possibile trovare i due personaggi fusi in una sola persona, che divide la sua vita fra l'uno e

l'altro. E non sono neppure figure marginali nel dramma sociale della nostra epoca. Uso questa metafora del dramma con una certa serietà. C'è un tipo di tradizione drammaturgica (esemplificata dal teatro no giapponese e dalle moralities inglesi medievali) che possiede un insieme di personaggi prestabiliti immediatamente riconoscibili per il pubblico. Tali personaggi determinano parzialmente le possibilità della trama e dell'azione. Comprenderli è possedere gli strumenti per interpretare il comportamento degli attori che ne sostengono i ruoli, proprio perché una comprensione analoga informa le intenzioni degli attori stessi; e attori diversi possono determinare i loro ruoli riferendosi in particolare a questi personaggi principali. Questo vale anche per certe specie di ruoli sociali tipici di certe particolari culture. Essi forniscono personaggi identificabili, e la capacità di identificarli è socialmente fondamentale, poiché la conoscenza del personaggio rende possibile interpretare le azioni di quegli individui che vi si sono immedesimati. E questo appunto perché tali individui si sono serviti esattamente della stessa conoscenza per dirigere e strutturare il proprio comportamento. I personaggi così definiti non vanno confusi con i ruoli sociali in generale. I primi infatti costituiscono un tipo molto speciale di ruolo sociale, che esercita sulla personalità di chi lo riveste una sorta di costrizione morale assente nel caso di molti altri ruoli sociali. Ho scelto di chiamarli "personaggi" (characters) proprio perché questo termine unisce in sé associazioni teatrali e morali. Molti ruoli professionali moderni, ad esempio quello del dentista o quello dello spazzino, non sono personaggi nel senso in cui lo è quello del manager di una burocrazia; molti status moderni, ad esempio quello di un piccolo borghese in pensione, non sono personaggi nel senso in cui lo è quello di un moderno ricco sfaccendato. Nel caso del personaggio il ruolo e la personalità si fondono in un modo più specifico di quanto non'avvenga in generale; nel caso del personaggio le possibilità di azione sono determinate in modo più restrittivo di quanto non avvenga in generale. Una delle differenze fondamentali fra le diverse culture è la misura in cui i ruoli sono personaggi, ma il carattere specifico di ciascuna cultura è costituito in gran parte e a un livello essenziale

dal carattere specifico del suo insieme di personaggi. Così la cultura dell'Inghilterra vittoriana era parzialmente definita dai personaggi del preside della Public School, dell'esploratore e dell'ingegnere, e quella della Germania guglielmina era definita in modo analogo da personaggi come quelli dell'ufficiale prussiano, del professore e del socialdemocratico.

I personaggi hanno un altro aspetto importante. Sono, per così dire, i rappresentanti morali della loro cultura, e lo sono in quanto attraverso di essi le idee e le teorie etiche e metafisiche si incarnano nella realtà del mondo sociale. I personaggi sono le maschere indossate dalle varie filosofie morali. Naturalmente tali teorie, tali filosofie, penetrano nella vita sociale in molti modi: nel modo forse più ovvio come idee esplicite nei libri, nei sermoni e nelle conversazioni, o come temi simbolici nei dipinti, nelle opere teatrali o nei sogni. Ma il modo particolare in cui esse informano la vita dei personaggi può essere chiarito considerando come questi ultimi fondano in un'unità ciò che comunemente si ritiene appartenga alla personalità individuale e ciò che comunemente si ritiene appartenga al ruolo sociale. Come i personaggi, sia l'individualità sia il ruolo possono incarnare, e di fatto incarnano, credenze, dottrine e teorie morali, ma lo fanno ciascuno a modo suo. E il modo in cui lo fanno i personaggi può essere delineato soltanto attraverso la contrapposizione agli altri due.

E mediante le proprie intenzioni che gli individui esprimono nell'agire insieme di credenze morali. Ogni intenzione presuppone infatti insieme di credenze, a volte di credenze morali, più o meno complessi, più o meno coerenti, più o meno espliciti. Così, azioni di poco rilievo come spedire una lettera o porgere un volantino a un passante, possono contenere intenzioni la cui portata deriva da qualche progetto di grande rilievo per l'individuo, un progetto a sua volta intelligibile soltanto sullo sfondo di qualche schema di credenze ugualmente vasto o anche più vasto. Spedendo una lettera qualcuno si può imbarcare in un tipo di carriera imprenditoriale il cui corso richiede la fede nella vitalità e nella legittimità delle società multinazionali; distribuendo un volantino qualcuno può esprimere la propria fede nella filosofia della storia di Lenin. Ma

ovviamente nei casi di questo tipo la catena di ragionamenti pratici le cui conclusioni si esprimono in azioni come l'imbucare la lettera o il distribuire il volantino è di natura individuale; e la collocazione di questa catena di ragionamenti, il contesto che fa di ogni suo passaggio una parte di una sequenza intelligibile, è la storia delle azioni, delle credenze, delle esperienze e delle interazioni di quel particolare individuo.

Consideriamo, all'opposto, il modo assai diverso in cui un certo tipo di ruolo sociale può incarnare delle credenze in modo tale che almeno in determinate circostanze le idee, teorie e dottrine espresse e presupposte dal ruolo possano essere abbastanza differenti dalle idee, teorie e dottrine accolte dall'individuo che riveste il ruolo. Un prete cattolico, in virtù del proprio ruolo, dice messa, svolge altri rituali e cerimonie e prende parte a svariate attività che implicano o presuppongono, implicitamente o esplicitamente, le credenze del cristianesimo cattolico. Tuttavia un particolare individuo ordinato sacerdote, che fa tutte queste cose, può aver perduto la propria fede, e le sue credenze personali possono essere assai diverse e divergenti rispetto a quelle espresse dalle azioni richieste dal suo ruolo. Lo stesso tipo di distinzione tra ruolo e individuo può essere tracciato in molti altri casi. Un funzionario sindacale, in virtù del proprio ruolo, tratta con i rappresentanti dei datori di lavoro e fa propaganda fra i membri della sua stessa organizzazione in un modo che generalmente e tipicamente presuppone che gli obiettivi di quel sindacato (salari più alti, miglioramento delle condizioni di lavoro e mantenimento del livello di occupazione all'interno dell'attuale sistema economico) siano obiettivi legittimi per la classe lavoratrice, e che quel sindacato sia lo strumento appropriato per conseguirli. Tuttavia un particolare funzionario sindacale può ritenere che i sindacati siano semplicemente strumenti per addomesticare e corrompere la classe lavoratrice distogliendola da qualsiasi proposito rivoluzionario.

Le credenze che ha nella testa e nel cuore sono una cosa, le credenze che il suo ruolo esprime e presuppone sono un'altra.

In molti casi c'è una certa distanza fra ruolo e individuo, e di conseguenza la relazione fra essi può essere mediata da diversi gradi

di dubbio, di compromesso, di interpretazione personale o di cinismo. Con quelli che ho chiamato personaggi le cose vanno assai diversamente; e la differenza deriva dal fatto che i requisiti di un personaggio sono imposti dall'esterno, dal modo in cui gli altri considerano e utilizzano i personaggi per comprendere e valutare se stessi. In altri tipi di ruolo sociale il ruolo può essere adeguatamente precisato mediante il riferimento alle istituzioni delle cui strutture fa parte e al rapporto dell'individuo che svolge il ruolo con tali istituzioni. Nel caso di un personaggio questo non è sufficiente. Un personaggio è oggetto di considerazione da parte di tutti i membri della sua cultura o di un sottoinsieme significativo di essi. Fornisce loro un ideale culturale e morale. Quindi si esige che in casi simili ruolo e personalità siano fusi insieme. Si richiede che tipo sociale e tipo psicologico coincidano. Il personaggio legittima moralmente una forma di esistenza sociale.

Spero che adesso sia chiaro perché ho scelto gli esempi che ho scelto quando mi riferivo all'Inghilterra vittoriana e alla Germania guglielmina. Il preside della Public School in Inghilterra e il professore in Germania, per considerare soltanto due esempi, non erano semplicemente ruoli sociali: fornivano il centro morale a un intero gruppo di atteggiamenti e di attività. Erano in grado di assolvere a questa funzione appunto perché incarnavano teorie e rivendicazioni morali e metafisiche. Inoltre queste teorie e rivendicazioni possedevano un certo grado di complessità, e all'interno della comunità dei presidi di Public Schools o di quella dei professori esisteva un pubblico dibattito circa il significato del loro ruolo e della loro funzione: la Rugby di Thomas Arnold non era la Uppingham di Edward Thring, Mommsen e Schmoller rappresentavano posizioni accademiche molto diverse da quella di Max Weber. Ma il dissenso si articolava sempre entro il contesto di quel profondo consenso morale che costituiva il personaggio rappresentato da ciascun individuo alla propria maniera.

Nella nostra epoca l'emotivismo è una teoria incarnata da personaggi che condividono tutti la tesi emotivista circa la distinzione fra discorso razionale e non razionale, ma che rappresentano l'incarnarsi di questa distinzione in contesti sociali

molto diversi. Ne abbiamo già rilevati due: il ricco esteta e il manager. Ora ne dobbiamo aggiungere un terzo: il terapeuta. Il manager rappresenta nel suo personaggio la cancellazione della distinzione fra rapporti sociali manipolativi e non manipolativi; il terapeuta rappresenta la stessa cancellazione nella sfera della vita privata. Il manager considera i fini come qualcosa di già dato, che si sottrae alla sua portata; la sua preoccupazione è la tecnica, l'efficienza nel trasformare materiali grezzi in prodotti finiti, mano d'opera non qualificata in mano d'opera qualificata, investimenti in profitti. Anche il terapeuta considera i fini come già dati e sottratti alla sua portata; anche per lui la preoccupazione è la tecnica, l'efficienza nel trasformare sintomi nevrotici in energia indirizzata normalmente, individui disadattati in individui bene adattati. Né il manager né il terapeuta, nei loro rispettivi ruoli, si impegnano o sono in grado di impegnarsi in un dibattito morale. Si considerano, e sono considerati da coloro che li guardano con i loro stessi occhi, figure incontestabili, che proclamano di limitarsi a quel campo in cui è possibile l'accordo razionale, cioè, ovviamente dal loro punto di vista, al campo dei fatti, al campo dei mezzi, al campo dell'efficienza misurabile.

Naturalmente è una circostanza importante che nella nostra cultura il concetto di psicoterapia abbia trovato applicazioni molto al di là della sfera clinica in cui, come è ovvio, ha la propria collocazione legittima. In *The Triumph of the Therapeutic* (1966) e anche in *To My Fellow Teachers* (1975), Philip Rieff ha documentato con terribile lucidità un gran numero di casi in cui la verità è stata spodestata come valore e soppiantata dall'efficienza psicologica. I gerghi psicoanalitici hanno invaso con fin troppo successo sfere come l'educazione e la religione. Naturalmente i tipi di teorie impliciti in tali modalità terapeutiche e invocati per giustificarle sono i più disparati, ma la modalità stessa ha un significato sociale di gran lunga maggiore di quello delle teorie che tanto stanno a cuore ai suoi esponenti.

Ho detto che i personaggi in generale sono quei ruoli sociali che forniscono a una cultura le sue definizioni morali; è importantissimo sottolineare che con ciò non intendo sostenere che le credenze

morali espresse e rappresentate dai personaggi di una particolare cultura si assicurino all'interno di essa il consenso universale. Al contrario, se essi sono in grado di assolvere al loro compito definitorio è in parte perché forniscono punti focali al dissenso. Quindi il carattere moralmente definitorio del ruolo del manager nella nostra cultura è evidenziato quasi altrettanto dalla molteplicità degli attacchi contemporanei alle forme manageriali e manipolative di teoria e di prassi quanto dalla loro accettazione incondizionata. Coloro che attaccano insistentemente la burocrazia in realtà non fanno che rafforzare l'idea che è nei termini di un rapporto con la burocrazia che l'io deve definire se stesso. I teorici dell'organizzazione neo-weberiani e gli eredi della scuola di Francoforte collaborano inconsapevolmente, come un coro nel teatro del mondo attuale.

Ovviamente non intendo sostenere che questo fenomeno sia tipico del presente. È spesso, e forse sempre, attraverso il conflitto che l'io riceve la propria definizione sociale. Ma ciò non significa, come alcuni teorici hanno supposto, che l'io sia o divenga esclusivamente l'insieme dei ruoli sociali che eredita. L'io, in quanto distinto dai propri ruoli, ha una storia e una storia sociale, e quella dell'io emotivista contemporaneo è intelligibile solo come il prodotto finale di una serie lunga e complessa di sviluppi.

Circa l'io quale viene presentato dall'emotivismo, dobbiamo osservare subito che esso non può essere semplicemente o incondizionatamente identificato con nessun particolare atteggiamento o punto di vista morale (neppure con quello dei personaggi che rappresentano socialmente l'emotivismo), proprio perché i suoi giudizi sono in ultima analisi privi di criteri. L'io tipicamente moderno, l'io che ho chiamato emotivista, non trova alcun limite a ciò su cui può pronunciare un verdetto, poiché i limiti del genere potrebbero derivare soltanto da criteri razionali di valutazione e, come abbiamo visto, l'io emotivista manca di qualsiasi criterio di questo tipo. Ogni cosa può essere criticata da qualunque punto di vista l'io abbia adottato, compresa la scelta dell'io di adottare quel punto di vista. È in questa capacità dell'io di sottrarsi a qualsiasi identificazione necessaria con qualsiasi particolare stato di

cose contingente che alcuni filosofi moderni, sia analitici sia esistenzialisti, hanno ravvisato l'essenza dell'azione morale. In base a questa opinione, essere un soggetto morale significa precisamente essere in grado di retrocedere da qualunque situazione in cui si sia coinvolti, da qualunque caratteristica si possa avere, e di giudicarle da un punto di vista universale e astratto che sia totalmente distaccato da ogni particolarità sociale. Chiunque e tutti possono quindi essere soggetti morali, dato che l'azione morale va localizzata nell'io e non nei ruoli o nelle pratiche sociali. Non potrebbe esservi un contrasto più netto fra questa democratizzazione dell'azione morale e i monopoli elitari delle competenze manageriali e terapeutiche. Qualsiasi soggetto minimamente razionale deve essere considerato un soggetto morale; ma i manager e i terapeuti godono della loro condizione di privilegio in virtù dell'appartenenza a gerarchie cui si attribuiscono capacità e conoscenza. Nel dominio dei fatti ci sono procedure in grado di eliminare il dissenso; in quello della morale l'irriducibilità del dissenso è nobilitata con il titolo di "pluralismo".

Questo io democratizzato che non ha alcun contenuto sociale necessario e alcuna identità sociale necessaria può dunque essere qualsiasi cosa, assumere qualsiasi ruolo o punto di vista, perché in sé e per sé non è nulla. Questo rapporto dell'io moderno con le sue azioni e i suoi ruoli è stato concettualizzato dai suoi teorici più acuti e sensibili in quelle che a prima vista appaiono due maniere del tutto diverse e incompatibili. Sartre (adesso parlo soltanto del Sartre degli anni trenta e quaranta) ha descritto l'io come interamente distinto da qualunque ruolo sociale particolare che gli possa capitare di assumere. Erving Goffman, all'opposto, ha dissolto l'io nei suoi ruoli, sostenendo che l'io non è niente di più che "un attaccapanni" su cui sono appesi gli abiti dei ruoli (Goffman, 1959, p. 253). Per Sartre l'errore fondamentale è identificare l'io con i suoi ruoli, uno sbaglio che costituisce il motivo conduttore tanto della malafede morale quanto della confusione intellettuale; per Goffman l'errore fondamentale è supporre che esista un io sostanziale al di là e all'infuori delle complesse rappresentazioni dei ruoli, uno sbaglio commesso da coloro che desiderano mettere "in salvo dalla

sociologia" una parte del mondo umano. E tuttavia, le due tesi apparentemente opposte hanno in comune molto di più di quanto non risulti dalla loro enunciazione immediata. Nelle descrizioni aneddotiche che Goffman traccia del mondo sociale è ancora riconoscibile quel fantomatico "io", l'attaccapanni psicologico cui egli nega ogni autonomia sostanziale, che svola evanescente dall'una all'altra delle situazioni solidamente strutturate in base ai ruoli; e Sartre caratterizza la scoperta di se stesso da parte dell'io come la scoperta che l'io è "nulla", non è una sostanza ma un insieme di possibilità perpetuamente aperte. Quindi i disaccordi di superficie fra Sartre e Goffman sottendono un certo accordo a un livello profondo; e ciò su cui concordano non è altro che questo, che entrambi concepiscono l'io come interamente separato e contrapposto al mondo sociale. Per Goffman, per cui il mondo sociale è tutto, l'io non è dunque assolutamente nulla, non occupa alcun luogo nello spazio sociale. Per Sartre, qualunque luogo l'io occupi nello spazio sociale, lo fa solo accidentalmente, e quindi neppure lui considera in alcun modo l'io come una realtà.

Quali forme di morale sono aperte per un io così concepito? Per rispondere a questa domanda, dobbiamo innanzitutto richiamare alla mente la seconda caratteristica fondamentale dell'io emotivista, la sua mancanza di qualsiasi criterio definitivo. Caratterizzandolo in questo modo mi rifaccio a quanto ho già rilevato, che cioè qualunque siano i criteri, i principi, le fedeltà a determinati valori che l'io emotivista può professare, essi devono essere intesi come espressioni di atteggiamenti, preferenze e scelte non governati a loro volta da alcun criterio, principio o valore, poiché al contrario stanno alla base di questi ultimi e li precedono. Ma da ciò consegue che il passaggio dell'io emotivista da una posizione morale all'altra non può costituire una storia razionale. Per lui i conflitti interiori sono necessariamente, *au fond*, confronti fra diverse arbitrarietà contingenti. È un io che non possiede altra continuità che quella del corpo che ne è il portatore e quella della memoria che fa del suo meglio per tenere insieme il suo passato. E dai risultati delle discussioni di Locke, Berkeley, Butler e Hume sull'identità personale, sappiamo che nessuno di questi due elementi, insieme o

separatamente, è in grado di determinare quell'identità e continuità di cui ogni io reale è tanto certo.

L'io così concepito, da un lato totalmente distinto dalle proprie manifestazioni sociali e dall'altro privo di una propria storia razionale, può sembrare un'entità astratta e fantomatica. Perciò vale la pena di osservare che un'interpretazione comportamentista è tanto o tanto poco plausibile applicata all'io concepito in questo modo quanto in qualsiasi altro. L'apparenza di un carattere astratto e fantomatico non deriva da qualche residuo di dualismo cartesiano, ma dal grado di contrasto, anzi dal grado di privazione, che risulta dal confronto dell'io emotivista con i suoi predecessori storici. Infatti un altro modo di descrivere l'io emotivista è designarlo come un io che ha subito una menomazione, una spogliazione di proprietà che un tempo si credeva appartenessero all'io. Oggi si pensa che l'io manchi di qualsiasi identità sociale necessaria, perché il genere di identità sociale che possedeva una volta non è più disponibile; oggi si pensa che l'io sia privo di criteri, perché il genere di telos in base a cui giudicava e agiva una volta non è più considerato credibile. Di che genere di identità e di che genere di telos si trattava?

In molte società pre-moderne, tradizionali, l'individuo identifica se stesso e viene identificato dagli altri mediante la sua appartenenza a una molteplicità di gruppi sociali. Io sono fratello, cugino, nipote, sono membro di questa famiglia, di questo villaggio, di questa tribù. Queste non sono caratteristiche che appartengono agli esseri umani accidentalmente e da cui si deve astrarre per scoprire "il vero io". Sono parte della mia sostanza, definiscono almeno parzialmente e a volte del tutto i miei obblighi e i miei doveri. Gli individui ereditano una posizione particolare entro un insieme di relazioni sociali interconnesse; se non hanno una tale posizione, non sono nessuno, o nel migliore dei casi sono stranieri o paria. Ma riconoscere se stesso come una persona sociale così determinata non significa occupare una posizione statica e fissa. Significa trovarsi collocati in una certa tappa di un viaggio le cui mete sono già stabilite: percorrere il cammino della vita vuol dire progredire (o non riuscire a progredire) verso un fine già dato. Perciò un'esistenza è completa e realizzata quando ha raggiunto la

propria meta, e la morte è il momento in cui un uomo può essere giudicato felice o infelice. Di qui il proverbio greco: "Non chiamare nessuno felice prima della sua morte".

Questa concezione di un'intera vita umana come l'oggetto principale di una valutazione obiettiva e impersonale, di un tipo di valutazione che fornisce il contenuto ai giudizi sulle azioni e i progetti particolari di un determinato individuo, in generale viene meno a un certo punto del progresso (se così si può definire) verso la modernità e all'interno di essa. Questo fatto passa in una certa misura inosservato, perché storicamente viene celebrato nella maggior parte dei casi non come una perdita, ma come un guadagno di cui congratularsi con se stessi, come l'emergere dell'individuo affrancato da un lato dai vincoli sociali di quelle gerarchie costrittive che il mondo moderno ha respinto fin dalla sua nascita, dall'altro da quelle che la modernità ha considerato le superstizioni della teologia. Dicendo questo travalico un po' troppo velocemente l'argomento di cui mi sto occupando; ma è necessario rilevare che l'io specificamente moderno, nell'acquistare la sovranità nel suo proprio reame, ha perduto i confini tradizionali che gli erano stati forniti da un'identità sociale e da una visione della vita umana come processo orientato verso un fine prestabilito.

Ciononostante, come ho già accennato, l'io emotivista ha una propria specie di definizione sociale. Il suo ambiente naturale, di cui costituisce una parte integrante, è un tipo caratteristico di ordinamento sociale, quello in cui si trovano attualmente i cosiddetti paesi avanzati. La sua definizione è il corrispettivo della definizione di quei personaggi che ricoprono e rappresentano i ruoli sociali predominanti. La biforcazione del mondo sociale contemporaneo in una sfera dell'organizzazione in cui i fini vendono assunti come dati e non sono accessibili alla valutazione razionale e in una sfera personale in cui il giudizio e la discussione sui valori costituiscono fattori centrali, ma in cui non è disponibile alcuna soluzione sociale razionale dei problemi dibattuti, trova la propria interiorizzazione, la propria rappresentazione psicologica nel rapporto dell'io individuale con i ruoli e i personaggi della vita sociale.

Questa biforcazione è in se stessa un indizio importante per capire le caratteristiche fondamentali delle società moderne, e grazie ad essa possiamo evitare di lasciarci sviare dai loro dibattiti politici interni. Tali dibattiti assumono spesso la forma di una pretesa opposizione fra individualismo e collettivismo, ciascuno dei quali si presenta in una molteplicità di versioni dottrinali. Da una parte appaiono coloro che si autodefiniscono paladini della libertà individuale, dall'altra coloro che si autodefiniscono paladini della pianificazione e della regolamentazione, dei vantaggi ottenibili attraverso l'organizzazione burocratica. Ma di fatto il punto fondamentale è quello sul quale le due parti avverse concordano, cioè che per noi sono possibili soltanto due forme di vita sociale alternative, una in cui regnino sovrane le scelte libere e arbitrarie degli individui e una in cui regni sovrana la burocrazia, in modo tale da limitare appunto le scelte libere e arbitrarie degli individui. Dato questo profondo accordo culturale, non sorprende che la politica delle società moderne oscilli fra una libertà che non è altro che mancanza di una regolamentazione del comportamento individuale e forme di controllo collettivistico che hanno il solo scopo di limitare l'anarchia dell'interesse privato. Le conseguenze della vittoria di una parte piuttosto che dell'altra sono spesso della massima importanza a livello immediato; ma, come Solzenicyn ha compreso così bene, entrambi i sistemi di vita risultano a lungo andare intollerabili. Perciò quella in cui viviamo è una società dove burocrazia e individualismo sono tanto alleati quanto antagonisti. Ed è nel clima culturale di questo individualismo burocratico che l'io emotivista si trova nel proprio ambiente naturale.

Spero che adesso sia chiaro il parallelismo fra la mia trattazione di quello che ho designato come l'io emotivista e la mia trattazione delle teorie emotiviste del giudizio morale, siano esse stevensoniane, nietzscheane o sartriane. In entrambi i casi ho sostenuto che ciò con cui abbiamo a che fare è intelligibile solo come il prodotto finale di un processo di mutamento storico; in entrambi i casi ho affrontato posizioni teoretiche i cui esponenti affermano che quelle che io considero caratteristiche storicamente prodotte, tipiche della modernità, sono in realtà le caratteristiche atemporalmente e necessarie

di qualsiasi giudizio morale, di qualsiasi individualità. Se la mia argomentazione è corretta, noi non siamo ciò che affermano Sartre e Goffman, anche se molti di noi lo sono diventati in tutto o in parte, proprio perché siamo gli ultimi eredi (per ora) di un processo di trasformazione storica.

Questa trasformazione dell'io e del suo rapporto con i propri ruoli da modalità di esistenza più tradizionali alle forme emotivistiche contemporanee, non sarebbe ovviamente avvenuta se nello stesso tempo non si fossero trasformate anche le forme del discorso morale, il linguaggio della morale. In realtà è sbagliato separare la storia dell'io e dei suoi ruoli da quella del linguaggio che l'io stabilisce e attraverso il quale i ruoli trovano espressione. Ciò che scopriamo è un'unica storia, non due storie parallele. Ho rilevato all'inizio due fattori centrali dell'enunciazione morale contemporanea. Uno era la molteplicità e l'evidente incommensurabilità dei concetti invocati. L'altro era l'uso assertivo di principi definitivi nel tentativo di concludere la discussione morale. Scoprire da dove sono venuti questi tratti del nostro discorso, come e perché si sono formati, è dunque un'ovvia mossa strategica della mia indagine. Passo immediatamente ad assolvere a questo compito.

4. La cultura precedente e il progetto illuminista di giustificazione della morale

Ciò che mi accingo a sostenere è che gli episodi fondamentali della storia sociale che hanno trasformato, reso frammentaria e, se la mia tesi estrema è corretta, in gran parte spodestato la morale (creando così le condizioni di possibilità dell'io emotivista con la sua forma caratteristica di relazione e le sue modalità espressive) sono stati episodi della storia della filosofia; che solo alla luce di questa storia possiamo capire come siano sorte le idiosincrasie del discorso morale quotidiano contemporaneo, e quindi come l'io emotivista sia riuscito a trovare un mezzo di espressione. In effetti i professori di filosofia cercano, di tanto in tanto, di darsi un tono di importanza, e parte del pubblico educato nei college è visitato da vaghi ricordi, simili a fumetti, di lezioni di filosofia tenute in una classe di principianti. Ma entrambi resterebbero sorpresi, e ancor più sorpreso sarebbe il grosso pubblico, se qualcuno sostenesse, come io sto facendo, che le radici di alcuni dei problemi che attualmente impegnano l'attenzione specialistica dei filosofi accademici e le radici di alcuni dei problemi centrali della nostra vita sociale e pratica quotidiana sono una sola cosa. E alla sorpresa potrebbe seguire soltanto l'incredulità se si sostenesse per giunta che non possiamo non dico risolvere, ma neppure comprendere uno di questi insiemi di problemi senza comprendere l'altro.

Tuttavia ciò potrebbe apparire meno inverosimile se la tesi venisse enunciata in forma storica. Poiché quello che essa afferma è che sia la nostra cultura generale, sia la nostra filosofia accademica sono fondamentalmente il frutto di una cultura in cui la filosofia costituiva davvero una forma essenziale di attività sociale, in cui il

suo ruolo e la sua funzione erano molto diversi da quelli che essa riveste nella nostra epoca. Dimostrerò che proprio l'incapacità di tale cultura di risolvere i suoi problemi, insieme pratici e filosofici, è stata un e forse il fattore principale nel determinare la forma tanto dei nostri problemi filosofici accademici quanto dei nostri problemi pratici sociali. Che cos'era questa cultura? Era una cultura così prossima alla nostra, che non è sempre facile per noi coglierne i caratteri distintivi, la differenza rispetto alla nostra, e neppure l'unità e la coerenza. Ciò è dovuto anche ad altre ragioni, più accidentali.

Una delle ragioni per cui l'unità e la coerenza della cultura illuminista del diciottesimo secolo spesso ci sfuggono è che troppo spesso la consideriamo principalmente un episodio della storia culturale francese. In realtà, dal punto di vista di quella medesima cultura, la Francia è la più arretrata fra le nazioni illuminate. I francesi stessi si richiamavano spesso dichiaratamente a modelli inglesi, ma l'Inghilterra era a sua volta eclissata dai risultati dell'illuminismo scozzese. Le figure più grandi furono certamente tedesche: Kant e Mozart. Ma per varietà e livello intellettuale neppure la Germania può superare David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson, John Millar, Lord Kames e Lord Monboddo.

Ai francesi mancavano tre cose: un retroterra protestante secolarizzato, una classe colta che unisse i funzionari governativi, il clero e i pensatori laici in un unico pubblico di lettori, e un tipo di università nuovamente vitale esemplificata in oriente da Königsberg e in occidente da Edimburgo e Glasgow. Gli intellettuali francesi del Settecento costituiscono una intelligencija, un gruppo insieme colto e alienato, mentre gli intellettuali scozzesi, inglesi, olandesi, danesi e prussiani del Settecento sono al contrario inseriti nel mondo sociale, persino quando sono fortemente critici nei confronti di esso. L'intelligencija francese del diciottesimo secolo troverà un corrispettivo all'estero soltanto in quella russa del diciannovesimo.

Quindi quella con cui abbiamo a che fare è una cultura principalmente nordeuropea. Spagnoli, italiani, popoli di lingue gaeliche e slave non ne fanno parte. Vico non gioca alcun ruolo nel suo sviluppo intellettuale. Naturalmente questa cultura possiede

avamposti fuori dell'Europa settentrionale, soprattutto nel New England e in Svizzera. Esercita la sua influenza nella Germania meridionale, in Austria, in Ungheria e nel regno di Napoli. E la maggior parte dell'intelligencija francese del Settecento aveva la volontà di appartenere ad essa, a dispetto della diversità della sua situazione. In effetti, almeno la prima fase della rivoluzione francese può essere intesa come un tentativo di penetrare con mezzi politici in questa cultura nordeuropea, e di abolire in tal modo la discrepanza fra le idee francesi e la vita sociale e politica francese. Certamente Kant riconobbe nella rivoluzione francese l'espressione politica di un pensiero affine al suo.

Era una cultura musicale, e fra questo fatto e i problemi filosofici fondamentali di tale cultura c'è forse una relazione più stretta di quanto sia stato comunemente riconosciuto. Infatti il rapporto delle nostre credenze con proposizioni che soltanto o in primo luogo cantiamo, per non parlare della musica che le accompagna, non è affatto lo stesso rapporto che intercorre fra le nostre credenze e le proposizioni che in primo luogo enunciamo, ed enunciamo in una modalità assertiva. Quando la messa cattolica diventa un genere ammissibile di rappresentazione concertistica presso i protestanti, quando ascoltiamo le Sacre Scritture più per quello che scrisse Bach che per quello che scrisse San Matteo, allora i testi sacri vengono conservati in una forma in cui i legami tradizionali con la fede sono stati spezzati, in una certa misura persino per coloro che seguitano a considerarsi credenti. Naturalmente non è che non vi sia nessun legame con la fede: non si può separare del tutto la musica di Bach, e neppure quella di Haendel, dalla religione cristiana. Ma la distinzione tradizionale fra il religioso e l'estetico è diventata incerta. E questo vale tanto per le nuove fedi quanto per quelle tradizionali. La massoneria di Mozart, che è forse la religione dell'illuminismo par excellence, sta con *Il flauto magico* nello stesso rapporto ambiguo in cui si trova *il Messia* di Haendel rispetto al cristianesimo protestante.

Si tratta dunque di una cultura in cui non è avvenuto soltanto il genere di trasformazione della fede rappresentato dalla secolarizzazione del protestantesimo, ma anche, persino per i

credenti, una trasformazione della modalità stessa della fede. Non sorprende che sorgano interrogativi fondamentali circa la giustificazione della fede, e soprattutto della fede morale. Noi siamo così abituati a classificare giudizi, argomenti e azioni in termini morali, che dimentichiamo come questo concetto fosse relativamente nuovo nella cultura dell'illuminismo. Consideriamo un fatto molto notevole: nella cultura illuminista il latino non era più la prima lingua della discussione colta, ma rimaneva la seconda lingua dell'istruzione. Nel latino, come nel greco antico, non esiste nessuna parola correttamente traducibile con il nostro termine "morale"; o piuttosto, non esiste nessuna parola del genere finché il nostro termine "morale" non venga ritradotto in latino. Certo, "morale" deriva etimologicamente da "moralis". Ma "moralis", come il suo antenato greco "ethikós" (fu Cicerone a inventare il termine "moralis" per tradurre la parola greca nel *De Fato*), significa "attinente al carattere", dove il carattere di un uomo non è altro che la sua predisposizione a comportarsi sistematicamente in un modo piuttosto che in un altro, a condurre un particolare genere di vita.

L'uso originario del termine "moral" in inglese traduce fedelmente il latino, e in seguito si evolve nel suo uso come sostantivo, dove "la morale" di un qualsiasi brano letterario è la lezione pratica che esso fornisce. In questi usi originari "morale" non è contrapposto né a espressioni come "prudenziale" o "egoisticamente interessato", né a espressioni come "legale" o "religioso". La parola a cui più si avvicina nel significato è forse semplicemente "pratico". Nella sua storia successiva, esso dapprima è usato forse più comunemente come parte dell'espressione "virtù morale", quindi diventa un predicato indipendente, con una continua tendenza a restringere il proprio significato. È nel sedicesimo e nel diciassettesimo secolo che assume palesemente il suo significato moderno, e diventa disponibile per essere usato nei contesti che ho appena descritto. È verso la fine del diciassettesimo secolo che viene utilizzato per la prima volta nella più ristretta fra tutte le sue accezioni, quella che si riferisce principalmente al comportamento sessuale. Come è potuto accadere che "essere immorale" sia potuto essere fatto coincidere, sia pure

come espressione idiomatica particolare, con "tenere un comportamento sessuale disordinato"?

Dobbiamo rimandare la risposta a questa domanda. Infatti non è possibile raccontare in modo adeguato la storia della parola "morale" separatamente dalla descrizione dei tentativi di fornire una giustificazione razionale alla morale in quel periodo storico (diciamo dal 1630 al 1850) in cui essa acquistò un senso insieme generale e specifico. In quel periodo "morale" divenne il nome di quella sfera particolare in cui a regole di condotta che non siano né teologiche, né giuridiche né estetiche è concesso uno spazio culturale autonomo. È solo alla fine del diciassettesimo secolo e nel corso del diciottesimo, quando questa distinzione della sfera morale dalle sfere teologica, giuridica ed estetica è divenuta una dottrina generalmente accettata, che il progetto di una giustificazione razionale indipendente della morale non è più semplicemente la preoccupazione di singoli pensatori, ma diventa una questione centrale della cultura nordeuropea.

Una delle tesi fondamentali di questo libro è che il fallimento di tale progetto ha fornito lo sfondo storico che può rendere intelligibili le difficoltà in cui si dibatte la nostra cultura. Per corroborare questa tesi è necessario raccontare un po' dettagliatamente la storia del progetto e del suo fallimento, e il modo più illuminante di raccontarla è risalendo all'indietro, cioè incominciando dal momento in cui il punto di vista specifico della modernità compare per la prima volta con le ali pronte al volo. Quello che prima ho individuato come il punto di vista specifico della modernità era ovviamente quello che sorge nella discussione morale contemporanea, intesa come confronto fra premesse e impegni morali incompatibili e incommensurabili, l'espressione di una scelta priva di criteri fra tali premesse, di un tipo di scelta che non è in alcun modo giustificabile razionalmente. Questo elemento di arbitrarietà della nostra cultura morale fu presentato come una scoperta filosofica (e per giunta come una scoperta sconcertante, addirittura sconvolgente), molto prima di diventare un luogo comune del discorso quotidiano. In verità questa scoperta fu presentata per la prima volta proprio con l'intenzione di sconvolgere

coloro che partecipavano al discorso morale quotidiano, in un libro che è insieme il frutto e l'epitaffio del tentativo sistematico dell'illuminismo di trovare una giustificazione razionale della morale. Il libro è Enten-Eller di Kierkegaard, e se normalmente non lo leggiamo nei termini di questa prospettiva storica è perché la eccessiva familiarità con le sue tesi ha ottuso in noi il senso della sbalorditiva novità che esso rappresentò nel tempo e nel luogo in cui fu scritto, ovvero nella cultura nordeuropea della Copenaghen del 1842.

Enten-Eller ha tre caratteristiche fondamentali di cui ci dovremmo occupare. La prima è la connessione fra la sua tesi centrale e il modo di esposizione. È un libro in cui Kierkegaard indossa una molteplicità di maschere, e con questa stessa molteplicità inventa un nuovo genere letterario, egli non fu il primo scrittore a frantumare l'io, a dislocarlo in una serie di maschere ciascuna delle quali recita la parte di un io indipendente, e a creare così un nuovo genere letterario in cui l'autore è presente come tale in modo più intimo e diretto che in qualsiasi forma drammatica tradizionale, e tuttavia nega la propria presenza mediante la suddivisione del suo io. Diderot, in *Le neveu de Rameau*, è stato il primo maestro di questo genere nuovo, tipicamente moderno. Ma sotto certi aspetti possiamo ravvisare un antenato comune di Diderot e di Kierkegaard in quella discussione fra l'io scettico e l'io cristiano che Pascal aveva inteso condurre nelle *Pensées*, una discussione di cui possediamo soltanto i frammenti smembrati.

L'intenzione dichiarata di Kierkegaard nel progettare la forma per pseudonimi di Enten-Eller era di mettere il lettore di fronte a una scelta ultima, senza essere in grado di raccomandare personalmente l'una o l'altra delle alternative, poiché non sarebbe mai comparso come se stesso. "A" raccomanda la vita estetica, "B" quella etica. Vittorio l'Eremita pubblica e commenta le carte di entrambi. La scelta fra l'etico e l'estetico non coincide con quella fra il bene e il male. È la scelta se scegliere o no in termini di bene e di male. Il nucleo essenziale della vita estetica, come Kierkegaard la caratterizza, è il tentativo di immergere l'io nell'immediatezza dell'esperienza presente. Il paradigma dell'espressione estetica è l'a-

mante romantico che è sprofondato nella propria passione. Al contrario, il paradigma dell'espressione etica è il matrimonio, uno stato di impegno e di obbligazione protratto nel tempo, in cui il presente è legato al passato e al futuro. Ciascuno dei due modi di vita è ispirato a concezioni differenti, atteggiamenti incompatibili, premesse antagonistiche.

Supponiamo che qualcuno affronti la scelta fra essi senza aver finora abbracciato nessuno dei due. Non gli si può fornire alcuna ragione per preferire l'uno all'altro. Infatti, se una data ragione offre un sostegno alla vita etica (vivere in modo da adempiere il proprio dovere, oppure vivere accettando come fine la perfezione morale e dando così alle proprie azioni un certo tipo di significato), la persona che finora non ha abbracciato né la vita etica né quella estetica deve ancora scegliere se considerare o no questa ragione come valida. Se per lui è già valida a priori, egli ha già scelto la vita etica: il che, *ex hypothesi*, non può aver fatto. Lo stesso vale per le ragioni a sostegno della vita estetica. L'uomo che non ha ancora scelto deve ancora scegliere se considerarle valide. Deve ancora scegliere i suoi primi principi, e appunto perché si tratta di primi principi, che precedono qualunque altro nella catena del ragionamento, non può essere addotta alcuna ulteriore ragione per sostenerli.

Kierkegaard si presenta dunque come se non sottoscrivesse nessuna delle due posizioni. Poiché egli non è né "A" né "B". E se sosteniamo che la posizione da lui realmente rappresentata è che non ci sono fondamenti razionali per scegliere fra le due posizioni, che l'aut-aut è definitivo, egli nega anche questo, poiché non è Vittorio l'Eremita più di quanto non sia "A" o "B". Tuttavia al tempo stesso egli è dovunque, e forse possiamo rintracciare la sua presenza soprattutto nella fede che mette in bocca a "B": che chiunque affronti la scelta fra l'estetico e l'etico sceglierà di fatto l'etico, perché l'energia e la passione della scelta seriaranno, per così dire, nell'etico la persona che sceglie. (Credo che qui Kierkegaard affermi il falso, se è proprio Kierkegaard ad affermare: l'estetico può essere scelto seriamente, anche se i motivi della scelta possono essere ispirati dalla passione, come del resto quelli per scegliere l'etico.

Penso in particolare a quei giovani della generazione di mio padre che videro i loro principi etici precedenti morire nelle trincee insieme con i loro amici negli assassinii di massa di Ypres e della Somme, e che tornarono decisi a non dare mai più importanza a nulla, e inventarono la trivialità estetica degli anni venti).

La mia descrizione del rapporto di Kierkegaard con Enten-Eller è evidentemente diversa da quella data dallo stesso Kierkegaard in seguito, quando giunse a interpretare retrospettivamente i propri scritti nei termini di un'unica e immutata vocazione; e sotto questo aspetto i migliori studiosi di Kierkegaard del nostro tempo, come Louis Mackey e Gregor Malantschuk, hanno quanto meno avallato l'autoritratto di Kierkegaard. Ma se consideriamo tutte le testimonianze che possediamo circa le sue posizioni fino al 1842 compreso (e le testimonianze migliori sono forse il testo e gli pseudonimi di Enten-Eller), mi sembra che la loro tesi sia difficilmente sostenibile. Pochi anni dopo, in *Philosophiske Smuler* (Briciole di filosofia, 1845), Kierkegaard ricorre a questa nuova idea fondamentale della scelta radicale e definitiva per spiegare come si diventa cristiani, e nel frattempo è mutata profondamente anche la sua caratterizzazione dell'etico. Ciò risultava già chiaro più che a sufficienza persino in *Frygt og Bæven* (Timore e tremore), del 1843. Ma nel 1842 il rapporto di Kierkegaard con la sua nuova idea era ancora il più ambiguo possibile: ne era il padre, e al tempo stesso ne disconosceva la paternità. Infatti questa idea non si oppone soltanto alla filosofia hegeliana, che già in Enten-Eller è uno dei principali bersagli di Kierkegaard. Questa idea distrugge l'intera tradizione di una cultura morale razionale, sempre che non possa a sua volta essere demolita con mezzi razionali.

La seconda caratteristica di Enten-Eller che ora dobbiamo considerare riguarda la profonda incoerenza interna, parzialmente occultata dalla forma del libro, fra la sua concezione della scelta radicale e la sua concezione dell'etico. L'etico è presentato come quella sfera in cui i principi hanno un'autorità su di noi indipendentemente dai nostri atteggiamenti, preferenze e sentimenti. Come io sento in qualsiasi momento dato è irrilevante dal punto di vista della questione di come devo vivere. Per questo il

matrimonio è il paradigma dell'etico. Bertrand Russell ha raccontato come un giorno del 1902, mentre andava in bicicletta, si accorse all'improvviso di non essere più innamorato della sua prima moglie: e dal fatto di essersene accorto seguì molto presto la rottura del matrimonio. Kierkegaard avrebbe detto, e certamente a ragione, che qualsiasi sentimento la cui assenza può essere scoperta con una illuminazione improvvisa mentre si va in bicicletta è soltanto una reazione estetica, e che un'esperienza del genere non deve influire sull'impegno che un autentico matrimonio comporta, sull'autorità dei precetti morali che definiscono il matrimonio. Ma di dove trae l'etico questa specie di autorità?

Per rispondere a questa domanda, consideriamo il genere di autorità che ha su di noi qualsiasi principio che possiamo scegliere se considerare vincolante oppure no. Ad esempio, posso scegliere di osservare un regime ascetico e di digiunare, e posso farlo per motivi di salute, oppure di religione. L'autorità che principi siffatti possiedono deriva dalle ragioni della mia scelta. I principi hanno autorità nella stessa misura in cui vi sono buone ragioni per osservarli, e la perdono nella misura in cui non ce ne sono. Ne seguirebbe che un principio a favore della cui scelta non si potesse addurre nessuna ragione sarebbe un principio privo di autorità. Potrei adottarlo ugualmente per capriccio o per qualche scopo arbitrario (si dà il caso, semplicemente, che mi piaccia agire in quel modo), ma se poi scelgo di abbandonare il principio in qualsiasi momento mi faccia comodo, sarei completamente libero di farlo. Un principio del genere (e chiamarlo principio sembra addirittura un'estensione indebita dell'uso linguistico) sembrerebbe chiaramente appartenere alla sfera estetica di Kierkegaard.

Ora, il significato della dottrina di Enten-Eller è chiaramente che i principi che definiscono la vita etica devono essere adottati senza alcuna ragione, ma in base a una scelta che trascende la ragione, appunto perché è la scelta di ciò che per noi deve valere come una ragione. E tuttavia l'etico deve avere un'autorità su di noi. Ma come può avere un'autorità su di noi un principio che adottiamo senza ragione? La contraddizione nella dottrina di Kierkegaard è evidente. Qualcuno potrebbe replicare che il tipico caso in cui facciamo

appello all'autorità è proprio quello in cui non abbiamo alcuna ragione da addurre; ad esempio possiamo appellarci all'autorità dei depositari della rivelazione cristiana nel momento stesso in cui la ragione fallisce. Il concetto di autorità e quello di ragione non sarebbero dunque, come la mia argomentazione sostiene, intimamente connessi, ma anzi si escluderebbero a vicenda. Ma come ho già osservato, questa concezione dell'autorità come opposta alla ragione è a sua volta una concezione tipicamente, anche se non esclusivamente, moderna, formatasi in una cultura per la quale l'idea di autorità è divenuta estranea e ripugnante, sicché gli appelli all'autorità appaiono irrazionali. Ma l'autorità tradizionale dell'etico, nella cultura ereditata da Kierkegaard, non era di questa specie arbitraria. Ed è questo concetto tradizionale di autorità che deve essere rappresentato dall'etico, se esso deve essere come Kierkegaard lo definisce. (Non sorprende che, come fu Kierkegaard il primo a scoprire il concetto di scelta radicale, così sia negli scritti di Kierkegaard che vengono spezzati anche i legami tra ragione e autorità).

Ho sostenuto che c'è una profonda incoerenza in Enten-Eller. se l'etico ha un fondamento, esso non può essere fornito dal concetto di scelta radicale. Ma prima di domandarmi per quale motivo Kierkegaard dovrebbe essere approdato a questa posizione incoerente, vorrei rilevare una terza caratteristica di Enten-Eller. il carattere conservatore e tradizionalistico dell'interpretazione kierkegaardiana dell'etico. Nella nostra cultura l'influenza del concetto di scelta radicale si manifesta nei nostri dilemmi su quali principi etici scegliere. Siamo consapevoli, in modo quasi intollerabile, dell'esistenza di alternative morali antagonistiche. Ma Kierkegaard unisce l'idea della scelta radicale con una concezione assoluta dell'etico. Il mantenere le promesse, il dire la verità e la benevolenza verso il prossimo impliciti nei principi morali universalizzabili sono intesi in un modo molto ingenuo; una volta compiuta la sua scelta iniziale, l'uomo etico non si trova di fronte a gravi problemi di interpretazione. Rilevare questo significa rilevare che Kierkegaard sta fornendo un nuovo sostegno pratico e filosofico a un modo di vita più antico ed ereditato dalla tradizione. Forse

proprio questa combinazione di novità e tradizione è responsabile della fondamentale incoerenza della posizione di Kierkegaard. E certamente, come argomenterò, proprio questa combinazione profondamente incoerente di nuovo e di tramandato è il risultato logico del progetto illuminista di fornire una base razionale alla giustificazione della morale.

Per capire il motivo di ciò è necessario risalire da Kierkegaard a Kant. A causa delle incessanti polemiche di Kierkegaard contro Hegel, è fin troppo facile non accorgersi dei suoi debiti positivi nei confronti di Kant. Ma in realtà, in quasi tutti i campi, è stato proprio Kant ad allestire la scena filosofica per Kierkegaard. E la trattazione kantiana delle prove dell'esistenza di Dio a fornire una parte fondamentale dello sfondo dell'interpretazione kierkegaardiana del cristianesimo; e allo stesso modo è la filosofia morale di Kant lo sfondo essenziale della trattazione dell'etico di Kierkegaard. Non è difficile ravvisare nella descrizione kierkegaardiana della vita estetica una geniale versione letteraria della descrizione kantiana dell'inclinazione. Di Kant si può pensare tutto il bene possibile, e non sarebbe facile sopravvalutare l'importanza dei suoi risultati, ma come tutti i filosofi della storia egli non fu, evidentemente, un genio letterario. Tuttavia è nel tedesco onesto e senza pretese di Kant che il danese elegante ma non sempre trasparente di Kierkegaard trova la propria paternità.

Fondamentali per la filosofia morale di Kant sono due tesi ingannevolmente semplici: se le regole della morale sono razionali, devono valere per ogni essere razionale, esattamente come le regole dell'aritmetica; e se le regole della morale sono vincolanti per ogni essere razionale, l'importante non può essere la capacità contingente di un tale essere di seguire queste regole, ma la sua volontà di seguirle. Perciò il progetto di scoprire una giustificazione razionale della morale è semplicemente il progetto di scoprire un test razionale in grado di distinguere fra quelle massime che quando determinano la volontà sono un'espressione autentica della legge morale e quelle che non lo sono. È ovvio che Kant, personalmente, non ha alcun dubbio su quali massime siano di fatto espressione della legge morale: uomini e donne semplici e virtuosi non avevano

bisogno di aspettare che venisse la filosofia a dire loro in cosa consistesse una volontà buona, e Kant non dubitò mai, neppure per un istante, che le massime che aveva imparato dai suoi virtuosi genitori fossero quelle destinate ad essere confermate da un test razionale. Benché un secolo separi l'infanzia luterana di Kant a Königsberg dall'infanzia luterana di Kierkegaard a Copenaghen, entrambi gli uomini erano segnati da un medesimo retaggio morale.

Kant possedeva dunque da un lato un insieme di massime, e dall'altro una concezione di cosa dovesse essere un test razionale di una massima. Qual è questa concezione, e da dove è derivata? Il modo migliore per preparare una risposta a queste domande è considerare i motivi che inducono Kant a respingere due concezioni di un tale esame che avevano avuto una grande influenza nella tradizione europea. Da una parte, Kant respinge la tesi per cui l'esame di una massima proposta debba consistere nello stabilire se l'obbedienza ad essa condurrebbe alla fine alla felicità di un essere razionale. Kant non dubita che tutti gli uomini desiderino effettivamente la felicità, e non dubita che il massimo bene concepibile sia la perfezione morale dell'individuo coronata dalla felicità che essa merita. Ma crede tuttavia che la nostra concezione della felicità sia troppo vaga e mutevole per fornire una guida morale affidabile. Inoltre qualsiasi precetto che avesse lo scopo di garantire la nostra felicità sarebbe espressione di una regola valida solo condizionatamente: ordinerebbe di agire in un certo modo se e solo se agendo in quel modo si ottenesse veramente la felicità come risultato. Mentre secondo Kant ogni espressione autentica della legge morale ha un carattere incondizionato e categorico. Non ci impone di fare una cosa sotto determinate ipotesi: ci impone di farla, punto e basta.

Perciò la morale non può trovare alcun fondamento nei nostri desideri, ma non può trovarlo neppure nelle nostre credenze religiose. Infatti la seconda tesi tradizionale che Kant ripudia è che l'esame di una data massima o precetto consista nello stabilire se esso è comandato da Dio. Secondo Kant, dal fatto che Dio ci comanda di fare una certa cosa non può mai conseguire che abbiamo il dovere di farla. Una tale conclusione sarebbe

giustificabile solo se sapessimo anche che abbiamo sempre il dovere di fare ciò che Dio ci comanda. Ma questo non lo possiamo sapere, a meno di non possedere per conto nostro un modello di giudizio morale indipendente dai comandamenti di Dio, mediante il quale possiamo giudicare le azioni e le parole di Dio e così trovare queste ultime moralmente degne di essere obbedite. Ma è chiaro che se possedessimo un modello del genere i comandamenti di Dio sarebbero superflui.

Possiamo già osservare certe caratteristiche vistose e ovvie del pensiero di Kant che lo proclamano antenato immediato di quello di Kierkegaard. La sfera in cui va perseguita la felicità è nettamente distinta dalla sfera morale, ed entrambe a loro volta sono distinte altrettanto nettamente da quella della morale e dei comandamenti divini. Inoltre, non solo i precetti della morale sono gli stessi che in seguito costituiranno l'etico di Kierkegaard, ma devono ispirare lo stesso genere di rispetto. Tuttavia, mentre Kierkegaard aveva visto il fondamento dell'etico nella scelta, Kant lo vede nella ragione.

La ragion pratica, secondo Kant, non ha bisogno di criteri esterni. Non ricorre ad alcun contenuto tratto dall'esperienza; quindi gli argomenti autonomi di Kant contro l'eudemonismo o l'invocazione della volontà rivelata di Dio non fanno che rafforzare una posizione già implicita nella visione kantiana della funzione e delle facoltà della ragione. Fa parte dell'essenza della ragione formulare principi universali, categorici e internamente coerenti. Una morale razionale formulerà dunque principi che non solo possono, ma dovrebbero essere sostenuti da tutti gli uomini, indipendentemente dalle circostanze e dalle condizioni specifiche, e a cui ogni soggetto razionale potrebbe coerentemente obbedire in ogni occasione. È facile quindi dare una formulazione all'esame per una massima proposta: possiamo o non possiamo volere coerentemente che tutti debbano sempre agire in base ad essa?

Come possiamo stabilire se questo tentativo di definire un esperimento decisivo per le massime della morale è riuscito oppure no? Kant stesso tenta di dimostrare che massime del tipo: "Dire sempre la verità", "Mantenere sempre le promesse", "Essere caritatevoli con i bisognosi" e "Non commettere suicidio" passano il

suo esame, mentre massime del tipo: "Mantieni le promesse solo quando ti conviene" non riescono a passarlo. Ma in realtà, anche solo per avvicinarsi a una parvenza di dimostrazione di tutto questo, egli deve ricorrere ad argomenti notoriamente pessimi, il cui apice negativo è raggiunto con l'affermazione che un uomo che approvi la massima: "Uccidermi quando le prospettive di dolore superano quelle di felicità" è incoerente, perché una simile approvazione "contraddice" un impulso alla vita insito in ciascuno di noi. E come se qualcuno affermasse che un uomo che approvi la massima: "Portare sempre i capelli corti" è incoerente, perché una simile approvazione "contraddice" un impulso alla crescita dei capelli insito in ciascuno di noi. Ma il punto non è soltanto che le argomentazioni personali di Kant contengono gravi errori. È assai facile vedere che molte massime immorali e futilmente amorali sono sancite dall'esame di Kant in modo quasi altrettanto convincente (e in qualche caso anche più convincente) delle massime morali che Kant aspira ad appoggiare. Così: "Nell'intero corso della tua vita mantieni tutte le promesse salvo una", "Perseguita tutti coloro che sostengono false credenze religiose", "Mangia sempre cozze nei lunedì di marzo" passerebbero tutte l'esame di Kant, perché tutte possono essere coerentemente universalizzate.

Si può replicare che se questo consegue da quanto Kant ha detto, non è però ciò che Kant intendeva. È certo e ovvio che non è ciò che Kant immaginava, poiché egli da parte sua credeva che il suo test dell'universalizzabilità coerente avesse un contenuto morale ben definito, tale da escludere simili massime universali e insignificanti. Kant lo credeva, perché credeva che la sua formulazione dell'imperativo categorico in termini di universalizzabilità fosse equivalente a un'altra formulazione assai diversa: "Agisci sempre in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella degli altri, come un fine, e mai come un mezzo".

Questa formulazione possiede evidentemente un contenuto morale, anche se non è molto preciso e ha bisogno di essere completato da un buon numero di ulteriori chiarimenti. Come ho osservato prima servendomi della filosofia morale di Kant per mettere in evidenza il contrasto con l'emotivismo, ciò che Kant

intende per trattare qualcuno come fine anziché come mezzo sembra essere quanto segue. Posso proporre a qualcuno una serie di azioni o fornendogli delle ragioni per agire in tal modo, o tentando di influenzarlo in modi non razionali. Nel primo caso lo tratto come una volontà razionale, degna dello stesso rispetto che è dovuto a me stesso, perché fornendogli ragioni gli fornisco una considerazione impersonale che sta a lui valutare. Ciò che fa di una ragione una buona ragione non ha niente a che vedere con colui che la enuncia in una determinata circostanza; e finché un soggetto non abbia deciso per proprio conto se una ragione è una buona ragione oppure no, non ha alcun motivo per agire. All'opposto, un tentativo di persuasione non razionale rappresenta un tentativo di fare del soggetto un mero strumento della mia volontà, senza nessun riguardo per la sua razionalità. Ciò che Kant prescrive è dunque ciò che ha prescritto una lunga linea genealogica di filosofi morali, seguendo il Platone del Gorgia. Ma Kant non ci fornisce alcuna buona ragione per sostenere questa posizione. Posso affermare senza incoerenza qualunque cosa la schernisca: "Trattare tutti come mezzi eccetto me" può essere una massima immorale, ma non è incoerente, e neppure vi è alcuna incoerenza nel volere un universo di egoisti ciascuno dei quali regoli la propria vita su questa massima. Potrebbe essere dannoso per ciascuno, ma non sarebbe impossibile, e in ogni caso invocare considerazioni di convenienza vorrebbe dire introdurre proprio quel riferimento prudenziale alla felicità che Kant vorrebbe eliminare da ogni considerazione della morale.

Perciò il tentativo di fondare quelle che secondo Kant sono le massime della morale su quelle che secondo Kant sono ragioni a loro favore fallisce esattamente come è fallito il tentativo di Kierkegaard di scoprire un fondamento per esse in un atto di scelta; e i due fallimenti sono strettamente collegati. Kierkegaard e Kant concordano nella loro concezione della morale, ma insieme con questa concezione Kierkegaard eredita la consapevolezza che il progetto di fornire un sostegno razionale alla morale è fallito. Il fallimento di Kant fornisce a Kierkegaard il suo punto di partenza: l'atto di scelta doveva essere chiamato in soccorso per svolgere il compito che la ragione non era in grado di svolgere. E tuttavia, se

comprendiamo la scelta kierkegaardiana come un surrogato della ragione kantiana, dobbiamo comprendere anche che Kant stava a sua volta reagendo a un episodio filosofico precedente, che l'appello di Kant alla ragione è stato l'erede e il successore storico degli appelli di Diderot e di Hume al desiderio e alle passioni. Il progetto di Kant fu una risposta storica al loro fallimento proprio come il progetto di Kierkegaard fa una risposta storica al fallimento di quello di Kant. Quali furono le cause di questo fallimento più antico?

Innanzitutto dobbiamo notare che Diderot e Hume condividono in grandissima parte l'opinione di Kierkegaard e di Kant circa il contenuto della morale: e questo è tanto più sorprendente in quanto entrambi, diversamente da Kierkegaard e Kant, amavano considerarsi esponenti di un radicalismo filosofico. Ma nonostante i loro atteggiamenti radicali, sia Hume che Diderot erano essenzialmente e principalmente dei conservatori in campo morale. Hume è pronto a revocare il divieto cristiano del suicidio, ma le sue tesi sulle promesse e sulla proprietà sono tanto poco compromettenti quanto quelle di Kant; Diderot proclama di credere che quella che egli dipinge come la promiscuità sessuale dei polinesiani riveli e insieme giovi alla natura umana fondamentale, ma è ben consapevole che Parigi non è la Polinesia, e ne Le neveu de Rameau il moi, il philosophe, con cui il Diderot più anziano si identifica così chiaramente, è un bourgeois tradizionale e moralista con la stessa visione posata del matrimonio, delle promesse, della veridicità e della coscienziosità di qualsiasi seguace del dovere kantiano o dell'etico kierkegaardiano. E non si trattava soltanto della sua teoria: nell'educazione della propria figlia Diderot si comportò anche in pratica esattamente come il bon bourgeois del suo dialogo. La tesi che egli avanza attraverso il personaggio del philosophe è che se nella Francia moderna noi tutti perseguiamo i nostri desideri con uno sguardo illuminato e capace di considerare gli effetti a lunga scadenza, ci accorgeremo che le regole della morale conservatrice sono in gran parte convalidate dal riferimento alla loro origine nel desiderio e nella passione. A questa tesi il giovane Rameau muove tre obiezioni.

In primo luogo, perché dovremmo preoccuparci degli effetti a lunga scadenza se la prospettiva immediata è sufficientemente allettante? In secondo luogo, la tesi del philosophe non implica forse che anche a lunga scadenza dovremmo obbedire alle leggi morali se e solo se esse sono utili alla soddisfazione dei nostri desideri? E in terzo luogo, non è appunto questo il corso del mondo, che ciascun individuo, ciascuna classe consulta i propri desideri e per soddisfarli depreda gli altri individui e le altre classi? Dove il philosophe vede il principio, nella famiglia, in un mondo naturale e sociale ben ordinato, Rameau vede travestimenti raffinati dell'egoismo, della seduzione e dell'impresa predatoria.

La sfida di Rameau al philosophe non può ovviamente essere fronteggiata rimanendo all'interno del pensiero dello stesso Diderot. Infatti ciò che li divide è proprio la questione di quali fra i nostri desideri debbano essere riconosciuti come guide legittime dell'azione, e quali invece debbano essere repressi, frustrati o rieducati, ed è evidente che non si può risolvere questa questione tentando di usare i nostri desideri stessi come una sorta di criterio. Appunto perché noi tutti abbiamo, in atto o in potenza, svariati desideri, molti dei quali in conflitto e incompatibili fra loro, dobbiamo decidere fra le pretese antagoniste di desideri antagonisti. Dobbiamo decidere in che direzione educare i nostri desideri, come ordinare una molteplicità di impulsi, bisogni sentiti, emozioni e intenti. Quindi quelle regole che ci consentono di decidere fra le diverse pretese, e dunque di ordinare i nostri desideri (comprese le regole della morale) non possono a loro volta derivare o essere giustificate dal riferimento ai desideri rispetto ai quali devono esercitare una funzione di arbitrato.

Altrove, nel Supplemento al viaggio di Bougainville, lo stesso Diderot ha tentato di distinguere fra i desideri che sono naturali all'uomo (i desideri cui obbediscono gli immaginari polinesiani della sua narrazione) e i desideri artificiali e corrotti che la civiltà genera in noi. Ma nel momento stesso in cui attua questa distinzione egli mina il suo tentativo di fondare la morale sulla natura fisiologica dell'uomo. Infatti egli stesso è costretto a cercare dei fondamenti in base a cui distinguere fra i desideri; nel Supplemento riesce a

eludere le implicazioni della sua tesi, ma ne Le neveu de Rameau non può fare a meno di riconoscere che ci sono desideri antagonisti e incompatibili e ordinamenti del desiderio antagonisti e incompatibili.

Tuttavia il fallimento di Diderot non è ovviamente soltanto il suo. Le stesse difficoltà che impediscono a Diderot di giustificare la morale non possono essere evitate neppure da un'interpretazione filosoficamente più raffinata come quella data da Hume; e gli argomenti prodotti da Hume a sostegno della sua posizione sono i più solidi che si possano concepire. Come Diderot, egli vede nei giudizi morali particolari espressioni del sentimento, delle passioni, poiché sono le passioni e non la ragione a spingerci ad agire. Ma anch'egli, come Diderot, riconosce che nel formulare giudizi morali facciamo appello a regole generali, e ambisce a spiegare queste ultime mostrando la loro utilità nell'aiutarci a raggiungere quei fini che ci vengono proposti dalle passioni. Dietro questa visione vi è una visione implicita e non tematizzata dello stato delle passioni in un uomo normale e che potremmo definire ragionevole, ma in base alla concezione di Hume della ragione. Sia nella sua Storia che nella Ricerca, le passioni dei "fanatici" e in particolare dei Livellatori del diciassettesimo secolo da un lato e l'ascetismo cattolico dall'altro sono considerate devianti, assurde e, nel caso dei Livellatori, criminali. Le passioni normali sono quelle di un erede soddisfatto della rivoluzione del 1688. Quindi Hume si sta già servendo celatamente di alcuni modelli normativi (di fatto, di modelli normativi fortemente conservatori) per distinguere fra desideri e sentimenti, e nel far questo si espone alla stessa accusa che Diderot, nella persona del giovane Rameau, rivolse contro se stesso nella persona del philosophe. Ma non è tutto.

Nel Trattato Hume pose la domanda del perché, se regole come quelle della giustizia e del mantenere le promesse dovevano essere osservate esclusivamente in quanto giovavano ai nostri interessi a lungo termine, non saremmo giustificati nel violarle in qualsiasi circostanza in cui esse non giovassero ai nostri interessi e la violazione non avesse ulteriori conseguenze negative. Nel corso della formulazione di questa domanda egli nega espressamente che

una qualche fonte innata di altruismo o di simpatia verso gli altri possa rimediare alle carenze di un'argomentazione che muove dall'interesse e dall'utilità. Ma nella Ricerca si sente costretto a ricorrere proprio a una fonte del genere. Qual è la causa di questo cambiamento? È chiaro che il ricorso di Hume alla simpatia è un espediente volto a superare il divario che sussiste tra qualsiasi insieme di ragioni che potrebbero sostenere l'adesione incondizionata a regole generali e incondizionate e qualsiasi insieme di ragioni per agire o giudicare che potrebbero derivare dai nostri desideri, dalle nostre emozioni e dai nostri interessi, che sono particolari, fluttuanti e governati dalle circostanze. In seguito Adam Smith fu costretto a ricorrere alla simpatia esattamente allo stesso scopo. Ma il divario, come è ovvio, non è superabile logicamente, e la "simpatia" come viene usata da Hume e da Smith è soltanto il nome di una finzione filosofica.

Finora non ho dato il rilievo che merita alla forza degli argomenti negativi di Hume. Ciò che lo conduce alla conclusione che la morale debba essere intesa in base al ruolo delle passioni e dei desideri nella vita umana, spiegata e giustificata in riferimento ad esso, è la sua assunzione iniziale che la morale sia o opera della ragione o opera delle passioni, e i suoi argomenti che apparentemente escludono in modo definitivo che essa possa essere opera della ragione. Quindi egli è costretto a concludere che la morale è opera delle passioni abbastanza indipendentemente e preliminarmente rispetto a qualsiasi argomento positivo egli abbia addotto a sostegno di questa posizione. L'influenza degli argomenti negativi è ugualmente chiara sia in Kant sia in Kierkegaard. Proprio come Hume cerca di fondare la morale sulle passioni perché i suoi argomenti hanno escluso la possibilità di fondarla sulla ragione, così Kant la fonda sulla ragione perché i suoi argomenti hanno escluso la possibilità di fondarla sulle passioni, e Kierkegaard sulla scelta fondamentale priva di criteri a causa di quello che egli considera il carattere cogente delle considerazioni che escludono tanto la ragione quanto le passioni.

La giustificazione di ciascuna posizione si basava dunque principalmente sul fallimento delle altre due, e la somma complessiva che risultò dalla critica efficace di ciascuna posizione da

parte delle altre fu il fallimento di tutte. Il progetto di fornire una giustificazione razionale della morale era decisamente fallito: e da allora in poi alla morale della cultura che ci ha preceduto (e di conseguenza alla nostra) mancò qualsiasi base logica o giustificazione pubblicamente condivisa. In un mondo di razionalità secolare la religione non poteva più fornire un tale sfondo e fondamento comune per il discorso e l'azione morale; e il fatto che la filosofia avesse fallito nel tentativo di fornire ciò che la religione non era più in grado di dare fu una causa importante della sua perdita di un ruolo culturale fondamentale e del suo trasformarsi in un argomento marginale, strettamente accademico.

Perché il significato di questo fallimento non fu valutato adeguatamente nell'epoca in cui avvenne? È una questione che dovremo trattare in modo assai più esauriente in uno stadio successivo dell'argomentazione. Per il momento mi accontenterò di osservare che in generale il pubblico colto era vittima di una storia della cultura che lo rendeva cieco nei confronti della sua stessa vera natura; e che i filosofi morali cominciarono a condurre le loro discussioni in un isolamento molto maggiore di prima rispetto a quel pubblico. In realtà, a tutt'oggi Kierkegaard, Kant e Hume non mancano di ingegnosi discepoli accademici, nel dibattito fra i quali la caratteristica più significativa è che la forza che perdura è soltanto quella degli argomenti negativi di ciascuna tradizione contro le altre due. Ma prima che possiamo comprendere sia il significato del fallimento del tentativo di fornire una giustificazione razionale pubblicamente condivisa della morale, sia la ragione per cui questo significato non fu colto né a quel tempo né in seguito, dovremo raggiungere una comprensione assai meno superficiale del motivo per cui il progetto fallì e del carattere di tale fallimento.

5. Perché il progetto illuminista di giustificazione della morale dovette fallire

Finora ho presentato il fallimento del progetto di giustificazione della morale esclusivamente come il fallimento di una serie di argomenti particolari: se la questione fosse tutta qui, potrebbe sembrare che il guaio fosse semplicemente che Kierkegaard, Kant, Diderot, Hume, Smith e gli altri pensatori a essi contemporanei non erano abbastanza accorti nel costruire i loro argomenti, sicché una strategia appropriata consisterebbe nell'attendere finché qualche mente più dotata si applicasse a questi problemi. E proprio questa è stata la strategia del mondo filosofico accademico, anche se molti filosofi di professione sarebbero un tantino imbarazzati se dovessero ammetterlo. Ma supponiamo, il che è in alto grado plausibile, che il fallimento del progetto del diciottesimo e del diciannovesimo secolo fosse in realtà di un genere assai diverso. Supponiamo che gli argomenti di Kierkegaard, Kant, Diderot, Hume, Smith eccetera falliscano a causa di certe caratteristiche comuni che derivano dal loro comune e fortemente peculiare sfondo storico. Supponiamo di poterli intendere non come partecipanti a un dibattito atemporale sulla morale, ma soltanto come gli eredi di uno schema molto specifico e particolare di credenze morali, uno schema la cui intima incoerenza assicurava già in partenza il fallimento del progetto filosofico comune.

Consideriamo alcune credenze condivise da tutti coloro che contribuirono al progetto. Come ho notato prima, essi concordano tutti in misura sorprendente sui contenuti e sul carattere dei precetti che costituiscono l'autentica morale. Il matrimonio e la famiglia sono accolti, *au fond*, come valori indiscussi tanto dal

philosophe razionalista di Diderot quanto dal giudice Wilhelm di Kierkegaard; le promesse fatte e la giustizia sono tanto inviolabili per Hume quanto lo sono per Kant. Da dove ereditarono queste credenze comuni? Ovviamente dal loro comune passato cristiano, al cui confronto le divergenze fra il retaggio luterano di Kant e di Kierkegaard, quello presbiteriano di Hume e quello cattolico influenzato dal giansenismo di Diderot sono relativamente poco importanti.

Così come essi concordano in gran parte sul carattere della moralità, concordano anche sulla concezione di come dovrebbe essere una giustificazione razionale della morale. Le sue premesse fondamentali caratterizzerebbero uno o più tratti della natura umana, e le regole della morale sarebbero quindi spiegate e giustificate in quanto sarebbero quelle regole di cui si può prevedere che sarebbero accettate da un essere che possedesse appunto una natura umana così definita. Per Diderot e per Hume i tratti rilevanti della natura umana sono le caratteristiche delle passioni; per Kant il tratto rilevante della natura umana è il carattere universale e categorico di certe regole della ragione. (Ovviamente Kant nega che la morale sia "fondata sulla natura umana", ma ciò che egli intende per "natura umana" è semplicemente il lato psicologico non razionale dell'uomo). Kierkegaard non tenta più in alcun modo di giustificare la morale; ma la sua interpretazione ha esattamente la stessa struttura che accomuna le interpretazioni di Kant, Hume e Diderot, salvo il fatto che dove questi fanno appello a caratteristiche delle passioni o della ragione, egli ricorre a quelle che considera caratteristiche dell'atto di decisione fondamentale.

Quindi tutti questi autori partecipano insieme al progetto di costruire argomentazioni che partano da premesse concernenti la natura umana come essi la intendono, per giungere a conclusioni sull'autorità delle regole e dei precetti morali. Voglio dimostrare che qualsiasi progetto che avesse questa forma era destinato a fallire, a causa di una discrepanza inestirpabile fra la loro comune concezione delle regole e dei precetti morali e ciò su cui essi concordavano, nonostante divergenze molto più grandi, nella loro concezione della natura umana. Entrambe le concezioni hanno una storia, e la re-

lazione fra esse può essere resa intelligibile soltanto alla luce di tale storia.

Consideriamo innanzitutto la forma generale dello schema morale che fu l'antenato storico di entrambe le concezioni, lo schema morale che in diverse forme e con numerosi oppositori giunse a dominare per lunghi periodi il Medioevo europeo, dal dodicesimo secolo in poi, uno schema che comprendeva elementi sia classici sia teistici. La sua struttura essenziale è quella analizzata da Aristotele nell' *Etica Nicomachea*. Alla base di quello schema teleologico c'è un contrasto fondamentale fra l'uomo come è di fatto per motivi contingenti e l'uomo come potrebbe essere se realizzasse la sua natura essenziale. L'etica è quella scienza che deve mettere gli uomini in condizione di capire come effettuare il passaggio dal primo stato al secondo. Perciò l'etica, considerata in questo modo, presuppone una qualche dottrina della potenza e dell'atto, una qualche dottrina dell'essenza dell'uomo come animale razionale, e in primo luogo una qualche dottrina del telos umano. I precetti che impongono le varie virtù e proibiscono i vizi che ne rappresentano le controparti ci insegnano come passare dalla potenza all'atto, come realizzare la nostra vera natura e raggiungere il nostro vero fine. Violarli significherebbe essere frustrati e incompleti, non riuscire a conseguire quel bene della felicità razionale che è il fine particolare che dobbiamo perseguire come specie. I nostri desideri e le nostre emozioni vanno ordinati ed educati mediante l'uso di tali precetti e coltivando quelle abitudini di comportamento che l'etica prescrive; la ragione ci insegna sia qual è il nostro vero fine, sia come fare per raggiungerlo. Abbiamo dunque uno schema tripartito in cui la natura umana come è di fatto per motivi contingenti (la natura umana come si presenta nella sua spontaneità) all'inizio manifesta un divario e una discordanza rispetto ai precetti dell'etica, e ha bisogno di essere trasformata attraverso l'istruzione della ragione pratica e dell'esperienza della natura umana come potrebbe essere se realizzasse il proprio telos. Il ruolo e la funzione di ciascuno dei tre elementi dello schema (la concezione della natura umana spontanea, quella dei precetti dell'etica razionale e quella della

natura umana come potrebbe essere se realizzasse il proprio telos) è intelligibile soltanto attraverso il riferimento agli altri due.

Questo schema subisce delle complicazioni e delle aggiunte, ma nessuna alterazione essenziale, quando viene inserito in una struttura di dogmi teistici, siano essi cristiani, come avviene con Tommaso d'Aquino, ebraici come con Mosè Maimonide o islamici come con Averroè. Adesso i precetti dell'etica vanno intesi non solo come ingiunzioni teleologiche, ma anche come espressioni di leggi decretate da Dio. La tavola delle virtù e dei vizi deve essere corretta e completata, e al concetto aristotelico di errore viene aggiunto un concetto di peccato. La legge di Dio richiede un nuovo genere di rispetto e di soggezione. Il vero fine dell'uomo non può più essere pienamente raggiunto in questo mondo, ma solo in un altro. Tuttavia la struttura tripartita della natura umana spontanea come è di fatto per motivi contingenti, della natura umana come potrebbe essere se realizzasse il proprio telos, e dei precetti dell'etica razionale come mezzi per la transizione dall'una all'altra rimane fondamentale per la comprensione teistica del pensiero e del giudizio assiologici.

Nel corso del periodo in cui predomina la versione teistica dell'etica classica l'espressione morale ha dunque un duplice scopo e intenzione e un doppio modello. Dire cosa qualcuno dovrebbe fare significa dire contemporaneamente quale serie di azioni lo condurrà di fatto, in queste circostanze, verso un vero fine umano, e dire che cosa impone la legge istituita da Dio e compresa dalla ragione. Quindi, all'interno di questa struttura, gli enunciati morali sono usati per esprimere tesi che sono vere o false. Per la maggior parte i sostenitori medievali di questo schema credevano naturalmente che esso fosse parte integrante della rivelazione di Dio, ma anche una scoperta della ragione, e razionalmente sostenibile. Ma questa vasta area di consenso si sgretolò quando entrarono in scena il protestantesimo, il cattolicesimo giansenista e i loro immediati predecessori del tardo Medioevo. Essi rappresentavano infatti una nuova concezione della ragione. (In questo come in altri punti, la mia argomentazione ha debiti profondi verso quella di Anscombe del 1958, e insieme è assai diversa da essa).

Le nuove teologie affermano che la ragione non può fornire nessuna comprensione autentica del vero fine dell'uomo: questa facoltà della ragione è stata distrutta dal peccato originale. "Si Adam integer stetisset", secondo Calvino, la ragione potrebbe aver svolto il ruolo che Aristotele le assegnava. Ma ora la ragione è impotente a correggere le nostre passioni (non è irrilevante che le opinioni di Hume fossero quelle di uno che aveva ricevuto un'educazione calvinista). Ciononostante, la contrapposizione tra l'uomo come è di fatto e per motivi contingenti e l'uomo come sarebbe se realizzasse il proprio telos rimane, e la legge morale divina è ancora l'insegnante che ci aiuta a trasferirci dalla prima condizione alla seconda, benché solo la grazia ci consenta di adeguarci e di obbedire ai suoi precetti. Il giansenista Pascal occupa una posizione particolarmente importante in questo sviluppo storico, perché è Pascal a riconoscere che la concezione protestante-giansenista della ragione converge sotto aspetti fondamentali con la concezione della ragione propria della filosofia e della scienza più innovative del diciassettesimo secolo. La ragione non comprende essenze o passaggi dalla potenza all'atto: questi concetti appartengono ai disprezzati schemi concettuali della scolastica. Perciò la scienza antiaristotelica pone limiti rigorosi alle facoltà della ragione. La ragione è calcolatrice: può accertare verità di fatto o relazioni matematiche, ma niente di più. Nella sfera della prassi può dunque parlare soltanto di mezzi. Sui fini deve mantenere il silenzio. La ragione non può neppure, come credeva Descartes, confutare lo scetticismo; e quindi, secondo Pascal, uno dei risultati principali della ragione è il riconoscimento del fatto che le nostre credenze sono fondate in ultima analisi sulla natura, sui costumi e sull'abitudine.

Le sorprendenti anticipazioni del pensiero di Hume da parte di Pascal (e poiché sappiamo che Hume aveva familiarità con gli scritti di Pascal, è forse verosimile supporre che vi sia qui un'influenza diretta) indicano il modo in cui questo concetto di ragione conservò il suo potere. Persino Kant ne mantiene le caratteristiche negative: per lui, proprio come per Hume, la ragione non distingue alcuna natura essenziale e alcun tratto teleologico nell'universo oggettivo accessibile allo studio mediante la fisica. 1 loro dissensi circa la

natura umana convivono dunque con sorprendenti e importanti consensi, e ciò che vale per loro vale anche per Diderot, Smith e Kierkegaard. Tutti rifiutano qualsiasi visione teleologica della natura umana, qualsiasi visione che attribuisca all'uomo un'essenza che definisca il suo vero fine. Ma capire questo significa capire perché il loro progetto di trovare un fondamento per la morale dovette fallire.

Lo schema morale che costituisce lo sfondo storico del loro pensiero aveva, come abbiamo visto, una struttura che richiedeva tre elementi: la natura umana spontanea, l'uomo come potrebbe essere se realizzasse il proprio telos, e i precetti morali che gli consentono di passare da uno stato all'altro. Ma l'effetto congiunto del rifiuto secolare della teologia sia protestante sia cattolica e del rifiuto scientifico e filosofico dell'aristotelismo condusse alla eliminazione di qualsiasi concetto dell'uomo come potrebbe essere se realizzasse il proprio telos. Poiché lo scopo dell'etica, come disciplina sia teoretica sia pratica, era esclusivamente di mettere l'uomo in condizione di passare dal suo stato presente al suo vero fine, l'eliminazione di qualsiasi concetto di una natura umana essenziale, e con esso l'abbandono di qualsiasi concetto di un telos, lascia dietro di sé uno schema composto dei due elementi restanti, la cui relazione diventa abbastanza confusa. Da una parte abbiamo un certo contenuto della morale: un insieme di ingiunzioni private del loro contesto teleologico. Dall'altra abbiamo una certa visione della natura umana spontanea, così com'è. Siccome originariamente le ingiunzioni morali avevano il loro luogo naturale in uno schema in cui il loro intento era di correggere, migliorare ed educare la natura umana, è evidente che esse non sono tali da poter essere dedotte da proposizioni vere sulla natura umana, o da poter essere giustificate in qualche altro modo facendo appello alle sue caratteristiche. È verosimile che le ingiunzioni della morale, così intese, siano di una specie cui la natura umana, così intesa, ha forti tendenze a disobbedire. Quindi i filosofi morali del diciottesimo secolo si sono impegnati in quello che era un progetto necessariamente fallimentare; essi infatti tentarono davvero di trovare un fondamento razionale per le loro credenze morali in una particolare comprensione della natura umana, e tuttavia avevano ereditato un

insieme di ingiunzioni morali da un lato e una concezione della natura umana dall'altro che erano state progettate espressamente in modo da risultare discordanti l'uno rispetto all'altra. Questa discordanza non fu eliminata dalla modificazione delle loro credenze sulla natura umana. Essi ereditarono frammenti incoerenti di uno schema un tempo coerente di pensiero e di azione, e dal momento che non si resero conto della loro particolare situazione storica e culturale, non poterono neppure rendersi conto del carattere impossibile e donchisciottesco del compito che si erano prefissi.

Ma forse è eccessivo dire che non poterono rendersene conto: in effetti possiamo classificare in un ordine i filosofi morali del diciottesimo secolo in base al grado in cui si avvicinarono a un tale riconoscimento. Così facendo, scopriamo che gli scozzesi Hume e Smith sono i meno autocritici, probabilmente perché si trovano già a loro agio e gratificati all'interno dello schema epistemologico dell'empirismo inglese. In verità Hume aveva avuto qualcosa di molto simile a un esaurimento nervoso prima di riuscire a venire a patti con quello schema; ma nei suoi scritti morali non rimane la minima traccia di questo esaurimento. Nessun segno di sconforto appare nemmeno negli scritti che Diderot pubblicò mentre era in vita; tuttavia ne *Le neveu de Rameau*, uno dei manoscritti che alla sua morte finirono nelle mani di Caterina la Grande e che dovettero essere fatti uscire di nascosto dalla Russia per venir pubblicati nel 1803, troviamo una critica dell'intero progetto della filosofia morale del Settecento più acuta e penetrante di qualsiasi critica esterna dell'illuminismo.

Se Diderot è molto più vicino di Hume al riconoscimento del fallimento del progetto, Kant è più vicino di entrambi. Egli cerca effettivamente una fondazione della morale nelle prescrizioni universalizzabili di quella ragione che si manifesta sia nell'aritmetica sia nella morale; e nonostante le sue censure contro l'idea di fondare la morale sulla natura umana, la sua analisi della natura della ragione umana costituisce la base della sua interpretazione razionale della morale. Tuttavia, nel secondo libro della seconda *Critica* egli giunge davvero a riconoscere che senza una struttura teleologica

l'intero progetto della morale diviene inintelligibile. Questa struttura teleologica è presentata come un "postulato della ragion pura pratica". La sua comparsa nella filosofia morale di Kant sembrò ai suoi lettori ottocenteschi, come Heine e più tardi i neokantiani, una concessione arbitraria e ingiustificabile a posizioni che egli aveva già respinto. Ma se la mia tesi è corretta, Kant aveva ragione: è un dato di fatto storico che nel diciottesimo secolo la morale presupponeva qualcosa di molto simile allo schema teleologico di Dio, libertà e felicità come coronamento finale della virtù proposto da Kant. Se si separa la morale da quello schema non si avrà più una morale, o quanto meno il suo carattere risulterà radicalmente trasformato.

Questo mutamento di carattere, che deriva dalla scomparsa di qualsiasi connessione fra i precetti della morale e i dati di fatto della natura umana, si manifesta già negli scritti degli stessi filosofi morali del diciottesimo secolo. Infatti, benché ciascuno degli autori di cui ci siamo occupati tentasse nelle sue argomentazioni positive di fondare la morale sulla natura umana, ciascuno, nelle sue argomentazioni negative, tendeva a una versione sempre meno ristretta della tesi secondo cui nessuna argomentazione valida può partire da premesse interamente fattuali per raggiungere qualsiasi conclusione morale o assiologica, cioè un principio che una volta accettato costituisce l'epitaffio funebre di tutto il loro progetto. Hume esprime ancora questa tesi nella forma di un dubbio piuttosto che di un'asserzione positiva. Egli osserva che in "ogni sistema morale in cui mi sono imbattuto finora", gli autori compiono un passaggio da proposizioni su Dio o sulla natura umana a giudizi morali: "invece dell'abituale accoppiamento di proposizioni, è e non è, non mi imbattei in alcuna proposizione che non fosse collegata con un dovrebbe o con un non dovrebbe" (Trattato III.i.I). E prosegue pretendendo "che dovrebbe essere fornita una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile, come cioè questa nuova relazione possa essere stata dedotta da altre, che sono completamente diverse da essa". Lo stesso principio generale, espresso non più in forma di domanda ma come un'asserzione, compare nell'insistenza di Kant sul fatto che le ingiunzioni della

legge morale non possono essere derivate da alcun insieme di proposizioni sulla felicità umana o sul volere di Dio, e in seguito compare di nuovo nella descrizione kierkegaardiana dell'etico. Qual'è il significato di questa tesi generale?

Alcuni filosofi morali posteriori si sono spinti fino a definire "una verità logica" la tesi che da un insieme di premesse empiriche non segue alcuna conclusione morale, intendendo questa tesi come derivabile da un principio più generale, che certi logici medievali formularono con la proposizione che in un argomento valido non può risultare nulla nella conclusione che non fosse già contenuto nelle premesse. E, hanno osservato questi filosofi, in un argomento in cui venga compiuto un qualsiasi tentativo di dedurre una conclusione morale o assiologica da premesse empiriche, nella conclusione risulterà qualcosa che non era contenuto nelle premesse, cioè appunto l'elemento morale o assiologico. Quindi qualunque argomento del genere deve fallire. Ma in realtà il principio logico di illimitata generalità che essi adducono, e da cui fanno dipendere ogni cosa, è falso, e la citazione scolastica è pertinente soltanto se riferita al sillogismo aristotelico. Ci sono diversi tipi di argomenti validi nelle cui conclusioni possono apparire elementi che non erano contenuti nelle premesse. Il controesempio di A.N. Prior a questo preteso principio illustra adeguatamente il suo fallimento: dalla premessa "Il tale è un capitano della marina" può essere validamente inferito che "Il tale dovrebbe fare qualunque cosa dovrebbe fare un capitano di marina". Questo controesempio non dimostra soltanto che non esiste alcun principio generale del tipo citato, ma anche quella che è come minimo una verità grammaticale: in certe occasioni una premessa fondata sul verbo "essere" può implicare una conclusione basata sul verbo "dovere".

Ma coloro che sostengono che non è possibile dedurre il dovere dall'essere potrebbero fronteggiare facilmente parte delle difficoltà sollevate dall'esempio di Prior riformulando la propria posizione. Potrebbero dire, e presumibilmente direbbero, che ciò che intendevano affermare è che da premesse empiriche non può derivare alcuna conclusione che possieda un contenuto sostanziale

morale e assiologico: ed è evidente che la conclusione, nell'esempio di Prior, non possiede alcun contenuto del genere. Tuttavia, essi si troverebbero ancora a dover fronteggiare il problema del motivo per cui, a questo punto, qualcuno dovrebbe accettare la loro tesi. Infatti hanno ormai ammesso che essa non può essere dedotta da alcun principio logico incondizionatamente valido. Ciononostante, la loro tesi può avere ancora un senso, ma un senso che deriva da una concezione particolare, e nuova nel diciottesimo secolo, delle regole e dei giudizi morali. Essa può cioè affermare un principio la cui validità non deriva da qualche principio logico generale, ma dal significato dei termini fondamentali utilizzati. Supponiamo che nel corso del diciassettesimo e del diciottesimo secolo il significato e le implicazioni dei termini fondamentali usati nell'espressione morale abbiano modificato il loro carattere; potrebbe allora darsi il caso che quelle che un tempo erano state inferenze valide da qualche premessa o verso qualche conclusione morale particolare non fossero più inferenze valide da o verso quelle che sembrerebbero essere le stesse premesse empiriche o conclusioni morali. Poiché quelle che in un certo senso sarebbero le stesse espressioni, gli stessi enunciati, assumerebbero adesso un diverso significato. Ma abbiamo effettivamente qualche prova che sia avvenuto un simile mutamento di significato? Per rispondere a questa domanda è utile considerare un altro tipo di controesempio alla tesi secondo cui da premesse concernenti l'"essere" non si può trarre alcuna conclusione che riguardi il "dovere". Da premesse empiriche del tipo: "Questo orologio è grossolanamente impreciso e segna il tempo in modo irregolare", e "Questo orologio è troppo pesante per essere portato confortevolmente", segue validamente la conclusione assiologica che "Questo è un cattivo orologio". Da premesse empiriche del tipo: "Il tale, nel suo raccolto, ottiene una resa per ettaro migliore di quella di qualsiasi altro agricoltore della zona", "Il tale ha il più efficiente programma di rinnovamento del terreno conosciuto finora", e "Il suo bestiame da latte vince sempre il primo premio alle esposizioni agricole", segue validamente la conclusione assiologica che "Il tale è un buon agricoltore".

Entrambe le argomentazioni sono valide in virtù del carattere peculiare dei concetti di orologio e di agricoltore. Concetti del genere sono concetti funzionali: vale a dire, definiamo sia "orologio" sia "agricoltore" in base allo scopo o alla funzione cui ci si aspetta che un orologio o un agricoltore servano tipicamente. Ne consegue che il concetto di orologio non può essere definito indipendentemente dal concetto di buon orologio, né quello di agricoltore indipendentemente da quello di buon agricoltore; e che il criterio che fa di qualcosa un orologio e il criterio che fa di qualcosa un buon orologio (e lo stesso vale per l'"agricoltore" e per tutti gli altri concetti funzionali) non sono indipendenti l'uno dall'altro. Ora, come risulta evidente dagli esempi citati nell'ultimo capoverso, entrambi gli insiemi di criteri sono chiaramente empirici. Perciò qualsiasi argomentazione che parta da premesse le quali affermino che i criteri appropriati sono soddisfatti per giungere a una conclusione che afferma che "Questo è un buon x", dove "x" sta per un concetto funzionale, sarà un'argomentazione valida che parte da premesse empiriche per giungere a una conclusione assiologica. Quindi possiamo asserire tranquillamente che se una qualche versione emendata del principio: "Nessuna conclusione sul dovere a partire da premesse sull'essere" vuole essere valida, dovrà escludere dal suo campo di applicazione gli argomenti che contengono concetti funzionali. Ma questo suscita il forte sospetto che coloro i quali hanno sostenuto che tutti gli argomenti morali rientrano nel campo di applicazione di tale principio possano averlo fatto perché davano per scontato che nessun argomento morale contenesse concetti funzionali. Tuttavia gli argomenti morali interni alla tradizione classica, aristotelica (sia nella sua versione greca sia in quella medievale), contengono almeno un concetto funzionale fondamentale, il concetto di uomo inteso come dotato di una natura essenziale e di uno scopo o funzione essenziale; ed è quando, e solo quando, la tradizione classica nella sua integrità è stata sostanzialmente respinta, che gli argomenti morali mutano il loro carattere in modo tale da rientrare nell'ambito di validità di qualche versione del principio: "Nessuna conclusione sul 'dovere' a partire da premesse sull'essere". Vale a dire che all'interno della tradizione

classica "uomo" sta per "uomo buono", come "orologio" sta per "buon orologio" o "agricoltore" per "buon agricoltore". Aristotele assume come punto di partenza per l'indagine etica che la relazione fra "uomo" e "vivere bene" sia analoga a quella fra "arpista" e "suonare bene l'arpa" (Etica Nicomachea, I()95a 16). Ma l'uso di "uomo" come concetto funzionale risale a molto prima di Aristotele, e non deriva originariamente dalla biologia metafisica* di quest'ultimo. Le sue radici si trovano nelle forme di vita sociale a cui i teorici della tradizione classica danno espressione. Poiché in base a tale tradizione essere un uomo significa ricoprire un insieme di ruoli ciascuno dei quali ha il proprio scopo e fine specifico: membro di una famiglia, cittadino, soldato, filosofo, servo di Dio. È solo quando si concepisce l'uomo come un individuo che precede e trascende tutti i ruoli che "uomo" cessa di essere un concetto funzionale.

Perché questo possa avvenire, anche altri termini morali fondamentali devono aver mutato, almeno in parte, il loro significato. Il rapporto di implicazione fra certi tipi di enunciati deve essere cambiato. Perciò non si tratta solo del fatto che le conclusioni morali non possono più essere giustificate nel modo in cui lo erano un tempo, ma il venir meno della possibilità di una tale giustificazione segnala un mutamento correlativo del significato delle espressioni specifiche della morale. Quindi il principio "Nessuna conclusione sul 'dovere' a partire da premesse sull'essere" diventa una verità ineludibile per filosofi la cui cultura possiede soltanto il vocabolario morale impoverito che risulta dagli episodi che ho raccontato. Il fatto che fosse considerato una verità logica atemporale era un segno della profonda mancanza di consapevolezza storica che allora informava, e ancora oggi troppo spesso affligge, la filosofia morale. Poiché la sua proclamazione iniziale fu essa stessa un evento storico cruciale. Essa segnò la rottura finale con la tradizione classica, e il fallimento decisivo del progetto settecentesco di giustificare la morale nel contesto dei frammenti ricevuti in eredità, ma già incoerenti, che la tradizione aveva lasciato dietro di sé.

Ma non solo in questo momento storico i concetti e gli argomenti morali modificano radicalmente il proprio carattere, così da

diventare in forma riconoscibile gli antenati immediati delle argomentazioni inconciliabili e interminabili della nostra attuale cultura. Si dà anche il caso che i giudizi morali modifichino il loro senso e significato. All'interno della tradizione aristotelica, definire x buono (dove x può essere, fra le altre cose, una persona o un animale o una linea di condotta o una situazione), equivale a dire che è il genere di x che verrebbe scelto da qualcuno che volesse un x per lo scopo per cui gli * sono tipicamente richiesti. Definire buono un orologio equivale a dire che è il genere di orologio che sarebbe scelto da qualcuno che volesse un orologio per calcolare il tempo con precisione (e non, ad esempio, per tirarlo addosso al gatto). Il presupposto di questo uso del termine "buono" è che ogni tipo di cosa che possa essere appropriatamente definita buona o cattiva (comprese le persone e le azioni), ha di fatto uno scopo o funzione specifico. Perciò definire buono qualcosa è fare un'asserzione empirica. Definire giusta o sbagliata una particolare azione significa affermare che è quella che un uomo buono compirebbe in una situazione simile; perciò anche le asserzioni di questo tipo sono empiriche. All'interno di questa tradizione le asserzioni morali e assiologiche possono essere vere o false esattamente come tutte le altre asserzioni empiriche. Ma una volta che il concetto di funzioni o scopi umani essenziali scompare dalla morale, comincia a sembrare poco plausibile considerare i giudizi morali come asserzioni empiriche.

Inoltre la secolarizzazione della morale attuata dall'illuminismo ha messo in questione lo statuto dei giudizi morali come pretesi resoconti della legge divina. Persino Kant, che considerava ancora i giudizi morali come espressioni di una legge universale, sia pure di una legge che ciascun soggetto razionale emana per se stesso, non considera i giudizi morali come resoconti di ciò che la legge richiede o comanda, ma come essi stessi imperativi. E gli imperativi non sono passibili di essere veri o falsi.

Ancora oggi nel discorso quotidiano persiste l'abitudine di parlare dei giudizi morali come se fossero veri o falsi; ma ormai non vi è più nessuna risposta chiara alla domanda: in virtù di che cosa un particolare giudizio morale è vero o falso? Si capisce perfettamente

perché debba essere così, se vale l'ipotesi che ho delineato: che i giudizi morali siano residui linguistici dei comportamenti pratici del teismo classico, residui che hanno smarrito il contesto fornito da tali comportamenti. In quel contesto i giudizi morali erano, quanto alla forma, insieme ipotetici e categorici. Erano ipotetici nella misura in cui esprimevano un giudizio su quale condotta sarebbe teleologicamente appropriata per un essere umano: "dovresti fare così, se e dal momento che il tuo telos è questo", o forse: "Dovresti fare così, se non vuoi che i tuoi desideri essenziali vengano frustrati". Erano categorici nella misura in cui traducevano i contenuti della legge universale imposta da Dio: "Dovresti fare così: è questo che comanda la legge di Dio". Ma se priviamo i giudizi morali di ciò in virtù di cui erano ipotetici e di ciò in virtù di cui erano categorici, che cosa rimane? I giudizi morali perdono qualsiasi statuto preciso, e parallelamente gli enunciati che li esprimono perdono qualsiasi significato incontestabile. Tali enunciati diventano disponibili come forme di espressione per un io emotivista che, non essendo più orientato dal contesto cui essi appartenevano originariamente, ha smarrito la sua strada sia linguistica sia pratica nel mondo.

Tuttavia, esponendo le cose in questo modo, faccio un'anticipazione ingiustificata. Sembra che io dia per scontato che questi mutamenti debbano effettivamente essere caratterizzati in termini di concetti come residuo, perdita del contesto e conseguente perdita di chiarezza; mentre invece, come ho osservato prima, molti fra gli esponenti della cultura precedente alla nostra, che nel corso della loro vita passarono attraverso questo cambiamento, videro in esso una liberazione tanto dai fardelli del teismo tradizionale quanto dalle confusioni delle forme teleologiche di pensiero. Ciò che ho descritto come la perdita di una struttura e di un contenuto tradizionali appariva agli occhi dei loro portavoce filosofici più raffinati come il conseguimento della propria autonomia da parte dell'io. L'io era stato liberato da tutte quelle forme antiquate di organizzazione sociale che lo avevano imprigionato contemporaneamente nella fede in un ordinamento teistico e teleologico del mondo e in quelle strutture gerarchiche che tentavano di legittimare se stesse come parti di tale ordinamento del mondo.

Ma sia che consideriamo questo momento decisivo di mutamento come una perdita o come una liberazione, come un passaggio all'autonomia o all'anomia, esso presenta due caratteristiche che occorre sottolineare. La prima è costituita dalle conseguenze sociali e politiche del mutamento. I mutamenti astratti dei concetti morali si incarnano sempre in eventi concreti particolari. C'è una storia ancora da scrivere in cui i Medici, Enrico VIII e Thomas Cromwell, Federico il Grande e Napoleone, Walpole e Wilberforce, Jefferson e Robespierre sono considerati in quanto esprimono nelle loro azioni, spesso solo in parte e in una molteplicità di modi differenti, esattamente gli stessi mutamenti concettuali che a livello di teoria filosofica sono sviluppati da Machiavelli e Hobbes, da Diderot e Condorcet, da Hume, Adam Smith e Kant. Non dovrebbero essere due storie, una dell'azione politica e morale e una della teorizzazione politica e morale, perché non ci sono stati due passati, costituiti l'uno soltanto da azioni e l'altro soltanto da teorie. Ogni azione è portatrice ed espressione di credenze e concetti più o meno carichi di teoria; ogni frammento di teoria e ogni espressione di una credenza è un'azione politica e morale.

Quindi il passaggio alla modernità fu un passaggio sia nella teoria che nella prassi, e fu un solo e unico passaggio. È perché le abitudini mentali generate dai nostri programmi accademici moderni separano la storia del cambiamento sociale e politico (studiata sotto un insieme di titoli nei dipartimenti di storia da un insieme di studiosi) dalla storia della filosofia (studiata sotto un insieme di titoli affatto diversi nei dipartimenti di filosofia da un insieme affatto diverso di studiosi), che da un lato le idee ci appaiono falsamente dotate di una propria vita autonoma, e dall'altro l'azione sociale e politica è presentata come particolarmente stupida. Naturalmente questo dualismo accademico è a sua volta espressione di un'idea che è di casa quasi ovunque nel mondo contemporaneo: al punto che il marxismo, la teoria più influente che si oppone alla cultura contemporanea, non rappresenta che un'ulteriore versione di questo stesso dualismo nella sua distinzione fra struttura e sovrastruttura ideologica.

Tuttavia dobbiamo anche ricordare che se l'io si separa in modo decisivo dalle forme tramandate sia del pensiero sia della prassi nel corso di una singola storia unificata, lo fa però in maniere molteplici e con una complessità che sarebbe dannoso ignorare. Quando fu inventato l'io specificamente moderno, la sua invenzione richiese un contesto sociale non solo in gran parte nuovo, ma anche determinato da una molteplicità di credenze e concetti non sempre coerenti. Ciò che fu inventato allora era l'individuo: ora dobbiamo occuparci del significato che ebbe questa invenzione e del suo ruolo nella formazione della nostra cultura emotivistica.

Note

* MacIntyre usa frequentemente l'espressione "biologia metafisica", che di fatto non corrisponde a nessun riferimento bibliografico concreto, quanto piuttosto a una sorta di etichetta. Con questa si vuole indicare una metafisica deduttivistica, basata su una teoria biologica ormai superata e di conseguenza all'etica che ne scaturirebbe necessariamente, e che sarebbe, oltre che epistemologicamente scorretta e non conforme alle intenzioni di Aristotele, una forma di naturalismo che svaluterebbe il ruolo fondamentale, nell'etica in generale e in quella aristotelica nel caso concreto, del ruolo determinante dell'intelligenza nella determinazione generale e concreta della norma. Per questo, MacIntyre cerca una prima soluzione in una sorta di "ontologia sociale" che eviterebbe tutti questi rischi. Tale prima ipotesi si rivelerà insoddisfacente e verrà sostituita nelle opere seguenti da un'etica fondata sulla metafisica, ma ad essa correlata non in maniera deduttivistica; allo stesso tempo, verrà recuperato all'etica l'aspetto normativo contenuto al livello biologico, determinante per la formulazione di un'etica razionale. Questo risulta molto chiaro, soprattutto in *Animali razionali dipendenti* (1999, 2001 nell'edizione italiana) e nel volume recente dedicato a Edith Stein (2005). MacIntyre spiega questo punto anche nella Prefazione a questo volume [N.d.T.].

6. Alcune conseguenze del fallimento del progetto illuminista

I problemi della teoria morale contemporanea si rivelano chiaramente come il prodotto del fallimento del progetto illuminista. Da un lato il soggetto morale individuale, affrancato dalla gerarchia e dalla teleologia, concepisce se stesso ed è concepito dai filosofi morali come sovrano nella propria autorità morale. D'altro lato le regole della morale ereditate, sia pure parzialmente trasformate, devono essere dotate di un nuovo statuto, poiché sono state spogliate del loro precedente carattere teleologico e del loro carattere categorico ancora più antico in quanto espressioni di una legge che in ultima analisi risaliva alla divinità. Se tali regole non possono essere dotate di un nuovo statuto che renda razionale l'appellarsi ad esse, un simile appello apparirà effettivamente come un mero strumento del desiderio e della volontà individuali. Si sente quindi l'urgenza di giustificarle, o escogitando qualche nuova teleologia, o trovando per esse qualche nuovo statuto categorico. Nel primo progetto consiste l'importanza dell'utilitarismo, nel secondo quella di tutti i tentativi di seguire Kant nel presentare l'autorità dell'appello a regole morali come fondata nella natura della ragion pratica. Dimostrerò che entrambi i tentativi sono falliti e continuano a fallire: ma nel corso dei loro perseguimento si compirono trasformazioni sia sociali sia intellettuali.

Le formulazioni originarie di Bentham indicano un'acuta consapevolezza del carattere e della portata dei problemi che si trovava ad affrontare. La sua psicologia innovativa forniva una visione della natura umana alla cui luce il problema di assegnare un nuovo statuto alle regole morali poteva essere impostato con

chiarezza; e Bentham non si ritrasse di fronte all'idea che egli stava assegnando un nuovo statuto alle leggi morali e fornendo un nuovo significato ai concetti morali fondamentali. Dal suo punto di vista, la morale tradizionale era pervasa dalla superstizione: solo quando avessimo compreso che gli unici moventi dell'azione umana sono l'attrazione per il piacere e l'avversione per il dolore si sarebbero potuti stabilire i principi di una morale illuminata, cui la prospettiva del massimo piacere e dell'assenza di dolore fornisce il telos. Bentham ritiene che "piacere" e "dolore" siano i nomi di due tipi di sensazioni; e le sensazioni di entrambi i tipi differiscono tra loro soltanto per il numero, l'intensità e la durata. Questa falsa concezione del piacere è degna di nota, se non altro perché gli utilitaristi immediati successori di Bentham furono così inclini a considerarla la fonte principale delle difficoltà che sorgono per l'utilitarismo. Perciò essi non prestarono sempre la dovuta attenzione al modo in cui egli effettua il passaggio dalla sua tesi psicologica che l'umanità ha due e soltanto due moventi, alla sua tesi morale che fra le azioni o strategie alternative fra cui dobbiamo scegliere in un qualsiasi momento determinato, dovremmo sempre compiere quell'azione o effettuare quella strategia che produrrà come conseguenza la massima felicità (cioè la maggior quantità possibile di piacere con la minor quantità possibile di dolore) per il maggior numero di persone. È ovvio, secondo Bentham, che soltanto le menti colte e illuminate riconosceranno la coincidenza di fatto fra il perseguimento della mia felicità, quale è dettato dalla mia psicologia determinata dalla ricerca del piacere e dal tentativo di evitare il dolore, e il perseguimento della maggior felicità possibile per il maggior numero. Ma l'intento del riformatore sociale è appunto il ricostruire l'ordine sociale in modo tale che persino il perseguimento non illuminato della felicità produca la maggior felicità possibile per il maggior numero; da questo intento derivano le numerose riforme del sistema giuridico e penale proposte da Bentham. Occorre rilevare che neppure il riformatore sociale potrebbe trovare un motivo per impegnarsi in questo compito particolare piuttosto che in altri, se non si desse il caso che una considerazione illuminata per la propria felicità qui ed ora, persino

in un ordinamento sociale e giuridico non riformato come quello dell'Inghilterra a cavallo fra il diciottesimo e il diciannovesimo secolo, conducesse inesorabilmente al perseguimento della massima felicità per il maggior numero. Questa è una tesi empirica. È una tesi vera?

A John Stuart Mill, insieme il primo figlio di Bentham e indubbiamente la mente e la personalità più elevata che mai abbracciò il benthamismo, ci volle un esaurimento nervoso per rendersi conto che non lo è. Mill ne trasse la conclusione che era la concezione benthamiana della felicità a dover essere riformata, ma ciò che era riuscito veramente a mettere in questione era la derivazione della morale dalla psicologia. Tuttavia, questa derivazione costituiva l'intero fondamento razionale del progetto di Bentham di una nuova teleologia naturalistica. Non sorprende che dal momento in cui questo fallimento fu riconosciuto all'interno del benthamismo, il suo contenuto teleologico sia divenuto sempre più povero.

Naturalmente John Stuart Mill aveva ragione di sostenere che la concezione benthamiana della felicità aveva bisogno di essere ampliata: in *Utilitarismo* tentò di attuare una distinzione fondamentale tra piaceri "superiori" e "inferiori", e in *Sulla libertà e altrove* collega l'incremento della felicità umana con l'estensione delle facoltà creative dell'uomo. Ma l'effetto di queste correzioni è di suggerire (il che è esatto, ma inaccettabile per qualsiasi benthamista per quanto riformato) che il concetto di felicità umana non è un concetto semplice e unitario, e non ci può fornire un criterio per compiere le nostre scelte fondamentali. Se qualcuno ci propone, nello spirito di Bentham e Mill, di regolare le nostre scelte in base alle prospettive personali di piacere o di felicità futura, la replica adeguata consisterebbe nel chiedere: "Ma quale piacere, quale felicità dovrebbe re-polare le mie scelte?". Infatti ci sono troppe specie diverse di attività piacevoli, troppi modi diversi in cui raggiungere la felicità. E piacere e felicità non sono stati mentali costanti per la cui produzione questi modi e attività siano semplicemente mezzi alternativi. Il piacere di bere una Guinness non è il piacere di nuotare a Crane's Beach, e il bere e il nuotare non sono due mezzi differenti per raggiungere lo stesso stato finale. La

felicità peculiare della vita monastica non è la felicità peculiare della vita militare. Poiché piaceri e felicità differenti sono in larga misura incommensurabili: non ci sono scale qualitative o quantitative in base a cui misurarli. Di conseguenza, il ricorso a criteri di piacere non mi dirà se devo bere o nuotare, e il ricorso a criteri di felicità non può guidarmi nella scelta fra la vita del monaco e quella del soldato.

Aver compreso il carattere polimorfo del piacere e della felicità significa ovviamente aver reso questi concetti inutilizzabili per gli scopi dell'utilitarismo: se, per le ragioni che ho indicato, la prospettiva del proprio piacere o felicità futuri non può fornire criteri per risolvere i problemi dell'azione nel caso di ciascun individuo, ne consegue che il concetto della massima felicità per il maggior numero manca di qualsiasi contenuto preciso. È in verità uno pseudoconcetto che si presta a svariati usi ideologici, ma nulla di più. Perciò quando lo troviamo utilizzato nella vita pratica, dobbiamo sempre chiederci quale progetto o scopo reale si nasconda dietro il suo uso. Con ciò, naturalmente, non intendo negare che molti di questi usi siano stati al servizio di ideali socialmente utili. Le riforme radicali di Chadwick nella disposizione delle misure per la salute pubblica, l'appoggio dello stesso Mill alla battaglia per l'estensione del diritto di voto e per la fine della discriminazione della donna, e molti altri ideali e cause del diciannovesimo secolo, si appellarono tutti al criterio dell'utilità per un fine lodevole. Ma il fatto che una finzione concettuale venga utilizzata per una buona causa non attenua il suo carattere di finzione. Nel seguito dell'argomentazione dovremo riscontrare la presenza di alcune altre finzioni nel discorso morale contemporaneo; ma prima è necessario considerare un altro tratto saliente dell'utilitarismo del diciannovesimo secolo.

Era un segno della serietà e del rigore morale dei grandi utilitaristi dell'Ottocento il fatto che si sentissero continuamente obbligati a esaminare e riesaminare le proprie posizioni, in modo da evitare, ammesso che la cosa fosse in generale possibile, di essere tratti in inganno. Il risultato estremo di questo esame fu la filosofia morale di Sidgwick. È con lui che si giunge ad accettare il fallimento

del tentativo di restaurare una struttura teleologica per l'etica. Egli si rese conto sia che le ingiunzioni morali dell'utilitarismo non potevano essere dedotte da alcun fondamento psicologico, sia che i precetti che ci comandano per perseguire la felicità generale sono logicamente indipendenti da precetti che comandino il perseguimento della propria felicità personale, e non possono essere derivati da nessuno di questi ultimi. Sidgwick, non del tutto felicemente, si trovò costretto a concludere che le nostre credenze morali fondamentali hanno due caratteristiche: non formano alcuna unità di nessun genere, sono irriducibilmente eterogenee; e la loro accettazione è e non può che essere priva di giustificazioni razionali. Alla base del pensiero morale sta la fede in affermazioni a sostegno della cui verità non può essere addotta alcuna ragione ulteriore. A tali affermazioni Sidgwick, prendendo in prestito il termine da Whewell, dà il nome di intuizioni. La delusione di Sidgwick di fronte all'esito della sua stessa indagine risulta evidente nella sua dichiarazione che là dove aveva cercato il Cosmo, aveva trovato in realtà soltanto il Caos.

Naturalmente è dalle posizioni finali di Sidgwick che Moore, senza dichiarare il proprio debito, trasse di lì a poco le tesi presentate nei Principia Etlica, aggiungendovi di suo l'oscurità della cattiva argomentazione. La differenza importante fra i Principia Ethica e gli ultimi scritti di Sidgwick sta nel tono più che nella sostanza. Quello che Sidgwick dipinge come un fallimento, per Moore è una scoperta illuminante e liberatoria. E i lettori di Moore, per i quali, come ho osservato sopra, l'illuminazione e la liberazione erano supreme, si consideravano con ciò riscattati da Sidgwick e da qualsiasi altra forma di utilitarismo in modo altrettanto decisivo che dal cristianesimo. Ciò che ovviamente non consideravano, è che erano stati anche privati di qualsiasi fondamento per le loro pretese di obiettività, e che nelle proprie vite e nei propri giudizi avevano cominciato a fornire quelle prove a cui ben presto l'emotivismo si sarebbe appellato in modo tanto cogente.

La storia dell'utilitarismo costituisce dunque il legame storico tra il progetto del diciottesimo secolo di giustificare la morale e il decadere del ventesimo secolo nell'emotivismo. Ma naturalmente il

fallimento filosofico dell'utilitarismo e le sue conseguenze sul piano del pensiero e della teoria sono soltanto una parte della storia che qui ci interessa. Infatti l'utilitarismo apparve in una molteplicità di incarnazioni storiche, e lasciò il suo segno su una molteplicità di ruoli e istituzioni sociali. E questi rimasero come retaggio molto dopo che l'utilitarismo ebbe perduto il rilievo filosofico che l'esposizione di John Stuart Mill gli aveva conferito. Ma sebbene questo retaggio sociale sia ben lungi dall'essere irrilevante per la mia lesi centrale, rimanderò le osservazioni su di esso finché non avrò considerato il fallimento di un secondo tentativo filosofico di spiegare come l'autonomia del soggetto morale potesse essere conciliata coerentemente con una visione che attribuisse alle regole morali un'autorità indipendente e oggettiva.

L'utilitarismo avanzò le sue tesi di maggior successo nel diciannovesimo secolo. Poi la filosofia inglese fu dominata dall'intuizionismo seguito dall'emotivismo, mentre negli Stati Uniti il pragmatismo fornì lo stesso genere di *praeparatio evangelica* all'emotivismo che l'intuizionismo fornì in Gran Bretagna. Ma per motivi che abbiamo già rilevato, l'emotivismo apparve sempre implausibile ai filosofi analitici che si occupavano innanzitutto di problemi di significato, in gran parte perché è evidente che il ragionamento morale ha effettivamente luogo, e che conclusioni morali possono spesso essere derivate in modo valido da determinati insiemi di premesse. Questi filosofi analitici riesumarono il progetto kantiano di dimostrare che l'autorità e l'oggettività delle regole morali sono precisamente quell'autorità e quell'oggettività che appartengono all'esercizio della ragione. Quindi il loro progetto fondamentale era, e in verità è tuttora, di mostrare che qualsiasi soggetto razionale è logicamente obbligato, in virtù «ella propria razionalità, a seguire le regole della morale.

Ho già accennato che la molteplicità dei tentativi di portare avanti questo progetto e la loro incompatibilità fanno sorgere seri dubbi sul loro successo. Ma evidentemente è necessario capire non solo che il progetto fallisce, ma perché fallisce, e a tale scopo è necessario esaminare un po' dettagliatamente uno di questi tentativi. L'esempio che ho scelto è quello fornito da Alan Gewirth

in Reason and Morality (1978). Scelgo il libro di Gewirth non solo perché è uno dei più recenti fra tali tentativi, ma anche perché si occupa accuratamente e scrupolosamente delle obiezioni e delle critiche che sono state mosse da autori precedenti. Inoltre Gewirth adotta un'idea di ragione che è insieme chiara e rigorosa: per essere ammesso come principio della ragion pratica, un principio deve essere analitico; e perché una conclusione segua da premesse della ragion pratica, essa deve essera dimostrabilmente implicita in tali premesse. Non c'è nulla di quell'imprecisione e vaghezza su quanto costituisce una "buona ragione", che avevano compromesso alcuni tentativi precedenti della filosofia analitica di dimostrare la razionalità della morale.

La proposizione centrale del libro di Gewirth è: "Poiché il soggetto considera beni necessari la libertà e il benessere che costituiscono le caratteristiche generiche di ogni sua azione coronata dal successo, logicamente egli deve anche ritenere di aver diritto a queste caratteristiche generiche, e implicitamente avanza una corrispondente rivendicazione di diritti" (p. 63). L'argomento di Gewirth può essere esplicitato come segue. Ogni soggetto razionale deve riconoscere una certa misura di libertà e di benessere come premesse indispensabili per poter agire razionalmente. Perciò ciascun soggetto razionale, per poter volere, deve voler possedere quella misura di tali beni. È questo che Gewirth intende quando parla, nella frase citata, di "beni necessari". E fin qui, evidentemente, non c'è nulla da ridire sull'argomento di Gewirth. È il passaggio successivo che risulta insieme cruciale e incontestabile.

Gewirth sostiene che chiunque ritenga che le premesse indispensabili per il suo agire razionale siano beni necessari, è logicamente obbligato a ritenere anche di avere diritto a questi beni. Ma è abbastanza chiaro che l'introduzione del concetto di diritto richiede una giustificazione, sia perché in questo stadio dell'argomento di Gewirth è un concetto piuttosto nuovo, sia a causa del carattere specifico del concetto di diritto.

Innanzitutto, è evidente che la tesi secondo cui io ho il diritto di fare o di avere qualcosa è una tesi di tipo assai diverso da quella secondo cui ho bisogno, o voglio, o desidero beneficiare di qualcosa.

Dalla prima (se è la sola considerazione pertinente) segue che gli altri non dovrebbero interferire con i miei tentativi di fare o avere quella cosa, qualunque essa sia, a prescindere del tutto dal fatto che sia per il mio bene personale oppure no. E non fa alcuna differenza il genere di bene o di vantaggio di cui si tratta.

Un altro modo per capire quel che non funziona nell'argomento di Gewirth è capire perché questo passaggio è così essenziale per esso. Ovviamente è vero che se rivendico un diritto in virtù del fatto che possiedo certe caratteristiche, sono logicamente obbligato a sostenere che anche chiunque altro sia dotato delle stesse caratteristiche possiede questo diritto. Ma appunto questa proprietà dell'universalizzabilità necessaria non appartiene alle pretese al possesso, o al bisogno, o al desiderio di un bene, sia pure di un bene universalmente necessario.

Un motivo per cui, per un soggetto razionale, la rivendicazione di un bene è così diversa dalla rivendicazione del possesso di un diritto, è che quest'ultima presuppone di fatto l'esistenza di un insieme di regole socialmente stabilito, mentre la prima non lo presuppone. Tali insiemi di regole esistono solo in periodi storici particolari, in circostanze sociali particolari. Non sono affatto caratteristiche universali della condizione umana. Gewirth riconosce onestamente che espressioni come "a right" ("un diritto") in inglese, e termini affini in inglese e in altre lingue, comparvero solo in uno stadio relativamente tardo della storia della lingua, verso la fine del Medioevo. Ma egli sostiene che l'esistenza di espressioni del genere non è una condizione necessaria perché il concetto di diritto sia rappresentato sensibilmente da diverse forme del comportamento umano; e almeno in questo ha evidentemente ragione. Ma l'obiezione che Gewirth si trova a dover fronteggiare è proprio che quelle forme del comportamento umano che presuppongono concetti di fondamento per il possesso di una facoltà, come il concetto di diritto, hanno sempre un carattere altamente specifico e socialmente delimitato, e che l'esistenza di particolari tipi di istituzioni o pratiche sociali è una condizione necessaria perché il concetto di rivendicazione del possesso di un diritto sia un genere intelligibile di azione umana. (È un dato di fatto storico che simili

tipi di istituzioni o pratiche sociali non sono esistite universalmente nelle società umane). In mancanza di qualsiasi forma sociale di questa specie, rivendicare un diritto sarebbe come voler riscuotere un assegno in un ordinamento sociale che non conoscesse l'uso del denaro. Quindi Gewirth ha contrabbandato in modo illecito nel suo argomento una concezione che non appartiene in nessun modo, come dovrebbe se la sua tesi fosse giusta, alla caratterizzazione minimale di un soggetto razionale.

Ritengo perciò che l'utilitarismo della metà e della fine dell'Ottocento e la filosofia morale analitica della metà e della fine del Novecento siano tentativi ugualmente fallimentari di liberare il soggetto morale autonomo dalla difficoltà in cui lo aveva lasciato il fiasco del progetto illuminista di fornirgli una giustificazione secolare e razionale per le sue fedi morali. Ho già caratterizzato questa difficoltà mostrando che il prezzo pagato per la liberazione da ciò che appariva come l'autorità esteriore della morale tradizionale fu la perdita di qualsiasi contenuto autorevole per le pretese espressioni morali del soggetto appena divenuto autonomo. Adesso ciascun soggetto morale parlava senza doversi piegare alle costrizioni esteriori della legge divina, della teleologia naturale o dell'autorità gerarchica: ma perché gli altri avrebbero ormai dovuto dargli ascolto? Sia l'utilitarismo che la filosofia morale analitica andavano e vanno intesi come tentativi di dare una risposta persuasiva a questa domanda; e se la mia argomentazione è corretta, nessuno dei due riesce a dare una risposta persuasiva proprio a questa domanda. Ciononostante, quasi tutti, filosofi e non filosofi, continuano a parlare e a scrivere come se uno di questi progetti avesse avuto successo, lì di qui deriva una delle caratteristiche del discorso morale contemporaneo che ho rilevato all'inizio, la discrepanza fra il significato delle espressioni morali e i modi in cui vengono usate. Poiché il significato è e rimane quale sarebbe stato giustificato solo se almeno uno dei progetti filosofici fosse riuscito; ma l'uso, l'uso emotivista, è appunto quello che ci si aspetterebbe se i progetti filosofici fossero tutti falliti.

Di conseguenza, l'esperienza morale contemporanea ha un carattere paradossale. Infatti si pensa che ciascuno di noi consideri

se stesso come un soggetto morale autonomo, ma ciascuno di noi viene anche coinvolto in modalità pratiche, estetiche o burocratiche che ci costringono a un rapporto manipolativo con gli altri. Cercando di proteggere l'autonomia che abbiamo imparato ad apprezzare, aspiriamo a non essere manipolati dagli altri; cercando di concretare i nostri principi e punti di vista nel mondo della prassi, non troviamo altra strada praticabile che quella di rivolgere verso gli altri quelle stesse modalità di rapporto manipolative cui ciascuno di noi desidera sottrarsi nel proprio caso. L'incoerenza dei nostri atteggiamenti e della nostra esperienza deriva dallo schema concettuale incoerente che abbiamo ereditato.

Una volta che abbiamo compreso questo, è possibile comprendere anche il ruolo centrale che altri tre concetti rivestono nello schema morale specificamente moderno, quello di diritti, quello di protesta e quello di smascheramento. Con "diritti" non intendo quei diritti conferiti dalla legge positiva o dalle usanze a particolari categorie di persone; intendo quei diritti che si suppone appartengano agli esseri umani in quanto tali, e che vengono citati come una ragione per sostenere che le persone non dovrebbero essere intralciate nel perseguimento della vita, della libertà e della felicità. Sono i diritti che vennero formulati nel diciottesimo secolo come diritti naturali o come diritti dell'uomo. Non è un caso che in quel secolo essi fossero definiti negativamente, appunto come diritti a non essere intralciati. Ma a volte in quello stesso secolo, e molto più spesso nel nostro, all'elenco si aggiungono diritti positivi: per esempio a un equo processo, all'istruzione e all'occupazione. L'espressione "diritti umani" è oggi più diffusa di entrambe le espressioni settecentesche. Ma siano negativi o positivi, e comunque vengano chiamati, si suppone che essi valgano in uguale misura per tutti gli individui, senza distinzione di sesso, razza, religione, attitudini o meriti, e che forniscano un fondamento per una quantità di posizioni morali particolari.

Naturalmente sarebbe un po' strano che esistessero diritti del genere, validi per gli esseri umani semplicemente qua esseri umani, alla luce del fatto, cui ho fatto riferimento nella mia discussione dell'argomento di Gewirth, che non c'è nessuna espressione nelle

lingue antiche o medievali correttamente traducibile con la nostra espressione "un diritto", fin quasi al termine del Medioevo: non c'è nessun mezzo per esprimere questo concetto in ebraico, greco, latino o arabo, classici o medievali, prima del 1400 circa, per non parlare della lingua anglosassone, o del giapponese addirittura fino alla metà del diciannovesimo secolo. Da questo ovviamente non segue che non esistano diritti naturali o umani: segue soltanto che allora nessuno poteva sapere che esistessero. E questo solleva perlomeno alcuni interrogativi. Ma non abbiamo bisogno di scomodarci a rispondere ad essi, poiché la verità è evidente: non esistono diritti del genere, e credere in essi è come credere nelle streghe e negli unicorni.

La ragione migliore per affermare così brutalmente che non esistono diritti del genere è in effetti esattamente dello stesso tipo della ragione migliore che abbiamo per affermare che non esistono le streghe o gli unicorni: ogni tentativo di fornire ragioni valide per credere che tali diritti esistano è fallito. Nel diciottesimo secolo i paladini filosofici dei diritti naturali suggerirono a volte che le asserzioni che dichiarano che gli uomini li possiedono sono verità autoevidenti, ma noi sappiamo che non esistono verità autoevidenti. I filosofi morali del ventesimo secolo si sono talora appellati alle loro e alle nostre intuizioni, ma una delle cose che dovremmo aver imparato dalla storia della filosofia morale è che l'introduzione del termine "intuizione" da parte di un filosofo morale è sempre un secciale che in un argomento qualcosa decisamente non ha funzionato. Nella dichiarazione dei diritti umani delle Nazioni Unite del 1949 è seguita con grande rigore quella che da allora è diventata la prassi normale dell'O.N.U.: non fornire mai ragioni valide per qualsiasi asserzione, di qualunque specie essa sia. E il più recente difensore di questi diritti, Ronald Dworkin (*Taking Rights Seriously*, 1976) ammette che la loro esistenza non è dimostrabile, ma su questo punto si limita a osservare che dal fatto che una proposizione non sia dimostrabile non consegue che non sia vera [p. 81]. Ti che è giustissimo, ma potrebbe venire utilizzato altrettanto bene per sostenere tesi sugli unicorni o sulle streghe.

I diritti umani o naturali sono dunque finzioni, proprio come l'utilità, ma finzioni con proprietà altamente specifiche. Per identificarle vale la pena di esaminare brevemente ancora una volta l'altra finzione morale che nasce dai tentativi settecenteschi di ricostruire la morale, cioè il concetto di utilità. Quando Bentham per primo trasformò la parola "utilità" in un termine quasi tecnico, lo fece, come ho già osservato, in un modo destinato a conferire plausibilità all'idea di una somma dei prospetti individuali di piacere e di dolore. Ma quando John Stuart Mill e altri utilitaristi estesero la loro concezione della varietà di scopi perseguiti e apprezzati dagli esseri umani, l'idea di poter sommare tutte quelle esperienze e attività che danno soddisfazione divenne sempre più inverosimile, per motivi che ho indicato in precedenza. Gli oggetti del desiderio umano, sia naturale sia coltivato, sono irriducibilmente eterogenei, e l'idea di sommarli o per gli individui o per un dato popolo non ha alcun senso preciso. Ma se dunque l'utilità non è un concetto preciso, allora usarlo come se lo fosse, servirtene come se potesse fornirci un criterio razionale, in realtà non è altro che ricorrere a una finzione.

Una caratteristica fondamentale delle finzioni morali, che risulta chiaramente quando confrontiamo il concetto di utilità con quello di diritto, può essere ora identificata: esse pretendono di fornirci un criterio oggettivo e impersonale, ma in realtà non lo fanno. E questa ragione basterebbe da sola a spiegare l'inevitabile discrepanza fra il loro presunto significato e gli usi per i quali esse sono effettivamente impiegate. Inoltre, adesso possiamo capire un po' meglio come sorga il fenomeno delle premesse incommensurabili nel dibattito morale moderno. Il concetto dei diritti fu creato per servire a un insieme di scopi come parte dell'invenzione sociale del soggetto morale autonomo; il concetto di utilità fu ideato per un insieme di scopi del tutto diverso. Ed entrambi furono elaborati in una situazione in cui si richiedeva la creazione artificiale di sostituti per i concetti di una morale più antica e tradizionale, sostituti che dovevano avere un carattere radicalmente innovativo se volevano dare almeno l'impressione di assolvere alle loro nuove funzioni sociali. Perciò, quando pretese che invocano i diritti sono contrapposte a pretese che fanno

appello all'utilità, o quando una delle due o entrambe sono contrapposte a pretese fondate su qualche concezione tradizionale della giustizia, non c'è da stupirsi se non vi sono modi razionali di decidere a quale tipo di rivendicazione si debba dare la priorità o come si debba valutarne una in confronto alle altre. L'incommensurabilità morale è a sua volta il prodotto di una congiuntura storica particolare.

Questo ci fornisce una chiave di lettura importante per capire la politica delle società moderne. Infatti quella che sopra ho definito la cultura dell'individualismo burocratico si rivela nei suoi dibattiti politici caratteristicamente aperti come il conflitto fra un individualismo che avanza le proprie pretese in termini di diritti e forme di organizzazione burocratica che avanzano le proprie pretese in termini di utilità. Ma se il concetto di diritto e quello di utilità sono una coppia antagonistica di finzioni incommensurabili, risulterà che il gergo morale utilizzato potrà fornire al massimo una parvenza di razionalità al processo politico moderno, ma non la realtà di essa. La finta razionalità del dibattito nasconde l'arbitrarietà della volontà e del potere che operano per la sua soluzione.

È anche facile capire perché la protesta divenga una caratteristica morale distintiva dell'età moderna, e perché l'indignazione sia fra i sentimenti moderni predominanti. "Protestare" come i suoi predecessori latini e i suoi analoghi francesi, in origine viene usato tanto spesso nell'accezione positiva quanto in quella negativa: protestare significava un tempo testimoniare a favore di qualcosa, e solo in conseguenza di questa fiducia testimoniare contro qualcos'altro.

Ma oggi la protesta è quasi esclusivamente quel fenomeno negativo che si dà tipicamente come reazione alla supposta violazione dei diritti di qualcuno in nome dell'utilità per qualcun altro. La petulanza autoaffermativa della protesta nasce perché il dato di fatto dell'incommensurabilità assicura che coloro che protestano non possono mai vincere una disputa; il tono di virtù oltraggiata della protesta nasce perché il dato di fatto dell'incommensurabilità assicura allo stesso modo che coloro che

protestano non possono mai neppure perdere una disputa. Perciò l'espressione della protesta è caratteristicamente indirizzata a coloro che già condividono le premesse di coloro che protestano. Gli effetti dell'incommensurabilità fanno sì che questi ultimi abbiano raramente l'opportunità di parlare con altri che con se stessi. Ciò vuol dire non che la protesta non possa essere efficace, ma che non può essere razionalmente efficace, e che le sue modalità espressive predominanti testimoniano una certa consapevolezza, magari inconscia, di questo fatto.

La tesi che i principali esponenti delle cause morali tipicamente moderne del mondo moderno (qui non parlo affatto di coloro che tentano di sostenere tradizioni più antiche che in un modo o nell'altro sono sopravvissute in una sorta di coesistenza con la modernità) offrano una retorica che serve a nascondere dietro la maschera della morale quelle che in realtà sono preferenze del volere e del desiderio arbitrario, non è ovviamente una tesi originale. Infatti ciascuno degli esponenti della modernità in conflitto tra loro, benché restio, per ovvie ragioni, ad ammettere la verità della tesi nel proprio caso, è pronto ad avvalersene contro i suoi antagonisti. Così gli evangelici della setta di Clapham videro nella morale dell'illuminismo un travestimento razionale e razionalizzante per l'egoismo e il peccato; così, a loro volta, i pronipoti emancipati degli evangelici e i loro successori vittoriani videro nella religiosità evangelica una mera ipocrisia; così in seguito Bloomsbury, liberato da G.E. Moore, vide nell'intero armamentario culturale semiufficiale dell'età vittoriana una pomposa sciarada che nascondeva l'arrogante ostinazione non solo di genitori e di ecclesiastici, ma anche di Arnold, Ruskin e Spencer; e così, esattamente nello stesso modo, D.H. Lawrence "capì" Bloomsbury. Quando infine l'emotivismo fu proclamato come una tesi assolutamente generale sulla natura dell'espressione morale, esso non fece altro che generalizzare quello che ciascuna fazione della rivolta culturale del mondo moderno aveva già detto dei suoi particolari predecessori in campo morale. Smascherare le motivazioni inconfessate della volontà e del desiderio arbitrario che si nascondono dietro le maschere morali

della modernità, è a sua volta una delle attività più tipicamente moderne.

Fu un grande risultato di Freud la scoperta che smascherare l'arbitrarietà nel comportamento degli altri può sempre essere una difesa contro la messa a nudo di quella che portiamo in noi stessi. All'inizio del ventesimo secolo, autobiografie come quella di Samuel Butler suscitarono evidentemente un'intensa reazione da parte di tutti coloro che avvertivano il peso opprimente dell'ostinazione dogmatica paterna dietro le forme culturali in cui erano stati educati. E questo peso opprimente era certo dovuto alla misura in cui gli uomini e le donne colte avevano interiorizzato ciò che desideravano respingere. Di qui l'importanza della derisione dell'età vittoriana attuata da Lytton Strachey come elemento del processo di liberazione di Bloomsbury, e di qui anche l'enfasi eccessiva della reazione di Strachey all'etica di Moore. Ma ancor più importante fu la presentazione freudiana della coscienza ereditata come super-io, come una parte irrazionale di noi stessi dalle cui ingiunzioni ci dobbiamo affrancare, per salvaguardare la nostra salute psichica. Ovviamente Freud riteneva di aver fatto una scoperta circa la morale in sé, e non soltanto circa quello che la morale era diventata nell'Europa a cavallo fra il diciannovesimo e il ventesimo secolo. Ma questo errore non consente affatto di sminuire i risultati che egli conseguì.

A questo punto è il caso di riepilogare il corso della mia argomentazione principale. Sono partito dal carattere interminabile del dibattito morale contemporaneo e ho tentato di spiegare questa interminabilità come una conseguenza della verità di una versione emendata della teoria emotivista del giudizio morale, proposta originariamente da C.L. Stevenson e altri. Però ho considerato tale teoria non solo come un'analisi filosofica, ma anche come un'ipotesi sociologica. (Sono insoddisfatto di questo modo di porre la questione: per ragioni che ho addotto nel capitolo 3, non mi è chiaro come qualsiasi analisi filosofica adeguata in questo campo possa fare a meno di essere anche un'ipotesi sociologica, e viceversa. Sembra che vi sia qualcosa di profondamente sbagliato nell'idea, imposta dai programmi di studio tradizionali, che esistano due materie o

discipline distinte: da un lato la filosofia morale, un insieme di ricerche intellettuali, e dall'altro la sociologia delle morali, un insieme di ipotesi e di scoperte empiriche. In ogni caso, il colpo mortale inferto da Quine a qualunque versione sostanziale della distinzione fra analitico e sintetico getta il dubbio su questo genere di contrasto fra il concettuale e l'empirico).

La mia argomentazione mirava dunque a dimostrare che l'emotivismo informa gran parte dell'espressione e della prassi morale contemporanea, e più in particolare che i personaggi fondamentali della società moderna (nel senso speciale che ho conferito alla parola "personaggio") incarnano tali forme emotiviste nel loro comportamento. Questi personaggi, come si ricorderà, sono l'esteta, il terapeuta e il manager, l'esperto della burocrazia. La considerazione storica di quegli sviluppi che resero possibile l'affermarsi dell'emotivismo ci ha rivelato ora qualcos'altro su questi personaggi tipicamente moderni, e cioè la misura in cui essi utilizzano, e non possono evitare di utilizzare, finzioni morali. Ma fin dove si estende il dominio della finzione morale, al di là dei concetti di diritto e di utilità? E chi è destinato a essere ingannato da tali finzioni?

Fra i personaggi, l'esteta è la loro vittima meno probabile. Quei mascalzoni insolenti dell'immaginazione filosofica, il Rameau di Diderot e lo "A" di Kierkegaard, che con tanta impertinenza vanno bighellonando sulla soglia del mondo moderno, sono specialisti nello scoprire le pretese illusorie e fittizie. Se sono ingannati, è soltanto dal proprio cinismo. Quando nel mondo moderno troviamo l'illusione estetica, essa avviene più che altro a causa della riluttanza dell'esteta ad ammettere di essere tale. Il peso del godimento personale può diventare così grande, la vacuità e il tedio del piacere possono apparire così chiaramente come una minaccia, che a volte l'esteta deve ricorrere a espedienti ancora più elaborati di quelli che avevano a disposizione il giovane Rameau o "A". Può persino diventare un accanito lettore di Kierkegaard, e trasformare quella disperazione in cui quest'ultimo vedeva il destino dell'esteta in una nuova forma di autoindulgenza. E se l'eccessiva indulgenza alla disperazione sembra compromettere le sue capacità di godimento,

andrà dallo psicoterapeuta, proprio come farebbe per un'eccessiva indulgenza al consumo di alcolici, e farà della sua terapia un'ulteriore esperienza estetica.

Il terapeuta, al contrario, non solo è il più facile ad essere ingannato fra i tre personaggi tipici della modernità, ma è anche quello che è più facilmente considerato come uno che si lascia ingannare, e non soltanto dalle finzioni morali. Non è certo difficile trovare critiche avverse devastanti delle teorie psicoterapeutiche canoniche della nostra cultura; in effetti, ciascuna scuola di psicoterapia è fin troppo ansiosa di mettere in luce le deficienze teoretiche di ciascuna delle scuole rivali. Perciò il problema non è perché non venga reso manifesto che le tesi che sorreggono le terapie psicoanalitiche o comportamentiste sono infondate, ma piuttosto perché, dato che le loro basi sono state minate così adeguatamente, le pratiche terapeutiche continuino per la maggior parte come se nulla fosse accaduto. E questo problema, come quello dell'esteta, non è soltanto o semplicemente un problema di finzioni morali.

Ovviamente tanto l'esteta quanto il terapeuta sono senza dubbio suscettibili quanto chiunque altro di impegnarsi in finzioni del genere; ma non possiedono finzioni proprie, specifiche, che appartengano alla definizione stessa del loro ruolo. Le cose vanno diversamente nel caso del manager, questo protagonista della scena contemporanea. Poiché accanto ai diritti e all'utilità, tra le finzioni morali più importanti dell'epoca dobbiamo collocare la finzione specificamente manageriale rappresentata dalla pretesa di possedere un'efficienza sistematica nel controllare certi aspetti della realtà sociale. A prima vista questa tesi può apparire sorprendente per due ordini di ragioni assai differenti: non siamo abituati a dubitare dell'efficienza dei manager nello svolgere i compiti che si prefiggono, e non siamo neppure abituati a considerare l'efficienza un concetto tipicamente morale, da mettere sullo stesso piano di concetti come quelli di diritto o di utilità. Gli stessi manager, e la maggior parte di coloro che hanno scritto sull'attività manageriale, concepiscono se stessi come personaggi moralmente neutrali, le cui abilità consentono loro di escogitare i mezzi più efficaci per raggiungere

qualunque fine venga proposto. Secondo la visione dominante, che un determinato manager sia efficiente o no è una questione affatto diversa da quella della moralità dei fini che vengono o non vengono serviti dalla sua efficienza. Ciononostante, vi sono solidi fondamenti per respingere la tesi che l'efficienza sia un valore moralmente neutrale. Infatti, come ho rilevato sopra, il concetto di efficienza nel suo complesso è inseparabile da una forma di esistenza umana in cui l'apparato dei mezzi è rivolto fondamentalmente alla manipolazione degli esseri umani in schemi di comportamento sottomesso; ed è appellandosi alla sua efficienza sotto questo aspetto che il manager reclama un'autorità all'interno della forma manipolativa.

Quindi l'efficienza è un elemento determinante e decisivo di un modo di vita che compete con altri modi di vita contemporanei alternativi per guadagnarsi la nostra fedeltà; e se dobbiamo valutare le pretese della forma burocratica, manageriale, a una posizione di autorità nelle nostre vite, una stima della pretesa burocratico-manageriale di efficienza sarà un compito essenziale. Il concetto di efficienza, come è rappresentato nelle espressioni e nella prassi di ruoli e personaggi manageriali, è ovviamente un concetto assai generale; è collegato con nozioni altrettanto generali di controllo sociale esercitato verso il basso nelle imprese, negli uffici governativi, nei sindacati e in varie altre istituzioni. Qualche anno fa Egon Bittner rilevò una discrepanza cruciale fra questa concezione generalizzata e qualsiasi criterio effettivo abbastanza preciso per poter essere utilizzato in situazioni particolari. "Mentre Weber", osservava, "è assai chiaro quando afferma che l'unica giustificazione della burocrazia è l'efficienza, non ci fornisce però alcuna regola precisa circa il modo in cui questo criterio di giudizio deve essere applicato. In realtà, l'inventario delle caratteristiche della burocrazia non contiene una singola voce che non sia discutibile quanto alla sua efficienza funzionale. Essa non può essere calcolata in modo definito in base a scopi a lungo termine, poiché l'impatto di fattori contingenti si moltiplica con il tempo e rende sempre più difficile assegnare un valore determinato all'efficienza di un segmento di azione controllato costantemente. D'altro canto, l'uso di obiettivi a breve termine per giudicare l'efficienza può entrare in conflitto con

l'ideale della stessa economia. Non solo gli obiettivi a breve termine cambiano effettivamente con il tempo e competono l'uno con l'altro in modi non determinabili, ma il valore dei risultati a breve termine, come è noto, è ingannevole, perché essi possono essere facilmente manipolati in modo che dimostrino qualunque cosa si voglia che dimostrino" (Bittner, 1965, p. 247).

È la discrepanza fra il concetto generalizzato di efficienza e il comportamento effettivamente possibile per il manager a indicare che gli usi sociali di tale concetto sono diversi da come pretendono di essere. Che il concetto sia usato per sostenere ed estendere l'autorità e il potere dei manager è ovviamente fuori questione: ma il suo utilizzo in connessione con questi compiti deriva dalla credenza che l'autorità e il potere manageriali siano giustificati perché i manager possiedono l'abilità di porre in opera capacità e conoscenza per raggiungere certi fini. Tuttavia, che cosa accadrà se l'efficienza è una parte di un'impostura che simula il controllo sociale anziché una realtà? Se l'efficienza fosse una qualità ampiamente attribuita a manager e burocrati sia da se stessi sia da altri, ma una qualità che in realtà esiste di rado al di fuori di questa attribuzione?

Il nome di cui mi servirò per designare questa pretesa qualità dell'efficienza è "competenza". Naturalmente non sto mettendo in dubbio l'esistenza di autentici competenti in molti settori: la biochimica dell'insulina, la storiografia, lo studio dei mobili antichi. Quella che intendo mettere in dubbio è solo e specificamente la competenza manageriale e burocratica. ¹ la conclusione a cui giungerò alla fine è che una tale competenza risulta essere in verità un'ulteriore finzione morale, perché il genere di conoscenza che si richiederebbe per sostenerla non esiste. Ma come starebbero le cose se il controllo sociale fosse in effetti un'impostura? Consideriamo la seguente possibilità: che ciò che ci opprime non sia potere, ma impotenza; che una ragione fondamentale per cui i presidenti delle grandi imprese non controllano gli Stati Uniti, come ritiene qualche critico radicale, sia che non riescono neppure a controllare le loro stesse imprese; che l'in troppo spesso, quando la presunta capacità e il presunto potere organizzativi vengono dispiegati e in seguito si verificano gli effetti voluti, tutto ciò di cui abbiamo testimonianza

sia lo stesso genere di sequenza che può essere osservata quando un prete è abbastanza fortunato da pregare per la pioggia subito prima della fine imprevista di un periodo di siccità; che le leve del potere (una delle metafore principali della competenza manageriale) producano effetti in modo asistematico e troppo spesso effetti collegati solo per una coincidenza con quelli di cui si vantano coloro che le manovrano. Se tutto ciò fosse vero, ovviamente sarebbe socialmente e politicamente importante mascherare il fatto, e l'uso del concetto di efficienza manageriale, come viene attuato sia dai manager sia da quelli che scrivono su di loro, sarebbe una parte essenziale di qualsiasi mascheramento del genere. Per fortuna, nel presente argomento, non ho bisogno di stabilire con esattezza che cosa venga mascherato per dimostrare che il concetto di efficienza manageriale funge da finzione morale: tutto ciò che ho bisogno di dimostrare è che il suo uso presuppone pretese di conoscenza che non possono essere giustificate, e inoltre che la differenza fra gli usi di tale concetto e il significato delle asserzioni che lo contengono esattamente simile a quella riscontrata dalla teoria emotivistica nel caso di altri concetti morali moderni.

Il riferimento all'emotivismo è molto pertinente: infatti la tesi che sto presentando circa la fede nell'efficienza manageriale è in una certa misura parallela a quella avanzata da certi filosofi morali emotivisti. Carnap e Ayer, circa la fede in Dio. Carnap e Ayer hanno entrambi esteso la teoria emotivista al di là del campo del giudizio morale, e hanno sostenuto che le asserzioni metafisiche in generale, e quelle religiose in particolare, mentre pretendono di fornire informazioni su una realtà trascendente, in effetti non fanno altro che esprimere i sentimenti e gli atteggiamenti di coloro che le pronunciano. Essi travestono con formulazioni religiose certe realtà psicologiche. Carnap e Ayer rivelano dunque la possibilità di fornire una spiegazione sociologica del prevalere di queste illusioni, benché essi non aspirino ad assolvere personalmente a tale compito.

Ciò che sto suggerendo è che la funzione dell'espressione "efficienza manageriale" è molto simile a quella attribuita da Carnap e Ayer al termine "Dio". È il nome di una realtà fittizia, ma creduta vera, l'appello alla quale serve a mascherare certe altre realtà: il suo

uso effettivo è espressivo. E proprio come Carnap e Ayer giunsero alla loro conclusione considerando soprattutto quella che secondo loro era la mancanza di una forma adeguata di giustificazione razionale per la fede in Dio così il nucleo della mia argomentazione è l'assunto che le interpretazioni dell'efficienza manageriale mancano nello stesso modo di una forma adeguata di giustificazione razionale.

Se ho ragione in questo, la caratterizzazione dello scenario morale contemporaneo sarà stata condotta ad uno stadio ulteriore rispetto a quello a cui l'avevano condotta i miei argomenti precedenti. Non solo saremo autorizzati a concludere che un'interpretazione emotivista vale per, ed è incarnata in, una grandissima parte della nostra espressione e della nostra prassi morali e che queste ultime sono in larga misura un traffico di finzioni morali (come quelle di utilità e di diritti), ma dovremo anche concludere che un'altra finzione morale, e forse culturalmente la più potente di tutte, è rappresentata dalle pretese di efficienza e quindi di autorità avanzate da quel personaggio fondamentale del dramma sociale moderno, il manager della burocrazia. La nostra morale si rivelerà in una misura imbarazzante come un teatro di illusioni.

La pretesa di efficienza del manager si fonda ovviamente sull'ulteriore pretesa di possedere un insieme di conoscenze mediante le quali le organizzazioni e le strutture sociali possono essere modellate. Una conoscenza del genere dovrebbe comprendere una serie di generalizzazioni di dati empirici che avrebbero l'aspetto di leggi, e che consentirebbero al manager di predire che, se accadesse o venisse prodotto un evento o una situazione di un certo tipo, ne risulterebbe qualche altro evento o situazione di un genere particolare. Poiché solo tali generalizzazioni in forma di legge potrebbero consentire quelle spiegazioni e predizioni casuali e specifiche mediante cui il manager potrebbe modellare, influenzare e controllare l'ambiente sociale.

La pretesa del manager a un'autorità giustificata si compone dunque di due parti. Una riguarda l'esistenza di un insieme di fatti moralmente neutrali, di cui il manager deve essere esperto. L'altra riguarda le generalizzazioni in forma di legge e le loro applicazioni a

casi particolari ricavati dallo studio di questo insieme. Entrambe le pretese rispecchiano quelle avanzate dalle scienze naturali, e non stupisce che si siano dovute coniare espressioni come "scienza manageriale". La pretesa del manager alla neutralità morale, che è a sua volta un elemento importante del modo in cui il manager presenta se stesso e svolge la sua funzione nel mondo sociale e morale, è quindi parallela alle pretese di neutralità morale avanzate da molti studiosi di scienze fisiche. Il significato di tutto questo può essere compreso nel modo migliore se cominciamo con il considerare come l'importante concetto di "fatto" divenne per la prima volta disponibile a livello sociale e fu utilizzato dagli antenati intellettuali seicenteschi e settecenteschi del manager della burocrazia. Risulterà che questa storia presenta rilevanti connessioni con quella, che già ho raccontato, del modo in cui il concetto del soggetto morale autonomo emerge nella filosofia morale. Tale emergere comportò il rifiuto di tutte quelle visioni del mondo aristoteliche o semi-aristoteliche in cui una prospettiva teleologica forniva un contesto in cui le tesi valutative funzionavano come una specie particolare di tesi fattuali. E con questo rifiuto i concetti sia di valore sia di fatto acquistarono un nuovo carattere.

Perciò non è una verità atemporalmente valida che conclusioni morali o comunque assiologiche non possano essere implicate da premesse empiriche; ma è vero che il significato assegnato alle espressioni morali, e in effetti anche ad altre espressioni assiologiche fondamentali, verso la fine del diciassettesimo secolo e nel corso del diciottesimo si trasformò in modo tale, che quelle che da allora vengono comunemente ammesse come premesse empiriche non possono implicare quelle che da allora vengono comunemente considerate conclusioni morali o assiologiche. L'attuazione storica di questa visibile divisione tra fatto e valore non dipese però semplicemente dalla nuova concezione del valore e della morale: fu anche rafforzata da una concezione del fatto mutata, e che muta tuttora, una concezione il cui esame deve precedere qualsiasi valutazione della pretesa del manager moderno di possedere il genere di conoscenza che giustificerebbe la sua autorità.

7. "Fatto", spiegazione e competenza

Nella cultura moderna, "fatto" è un concetto popolare con una genealogia aristocratica. Quando il Lord Cancelliere Bacone, come parte della propaganda per il suo sorprendente e peculiare amalgama di platonismo passato e di empirismo futuro, esortò i suoi seguaci a rinnegare la speculazione e a raccogliere fatti, personaggi come John Aubrey intesero immediatamente che egli avesse identificato i fatti con articoli da collezionista, da mettere insieme con la stessa specie di entusiasmo che in altri tempi ha ispirato la collezione di porcellane di Spode o dei numeri di immatricolazione delle locomotive. Gli altri membri originari della Royal Society riconobbero con molta chiarezza che qualunque cosa Aubrey stesse tacendo, non si trattava di scienza naturale nel senso in cui essi la intendevano; ma non riconobbero che nel complesso era lui, e non loro a mantenersi fedele alla lettera dell'induttivismo di Bacone. Ovviamente l'errore di Aubrey non era solo di supporre che lo scienziato della natura fosse una sorta di gazza ladra, ma anche di supporre che l'osservatore potesse trovarsi faccia a faccia con i fatti, senza la mediazione di alcuna interpretazione teorica.

Che questo fosse un errore, sia pure pertinace e longevo, è cosa su cui oggi i filosofi della scienza concordano ampiamente. L'osservatore del ventesimo secolo guarda il cielo notturno e vede stelle e pianeti; osservatori di epoche precedenti vedevano invece fessure in una sfera, attraverso le quali si poteva scorgere la luce che era dall'altra parte. Ciò che ciascun osservatore ritiene di percepire, è e deve essere determinato mediante concetti carichi di teoria. Coloro che percepiscono senza concetti, come più o meno disse Kant, sono ciechi. I filosofi empiristi hanno sostenuto che lineilo che hanno in comune l'osservatore moderno e quello medievale è dò che

ciascuno realmente vede o ha veduto, prima di ogni teoria o interpretazione, cioè una molteplicità di piccole macchie luminose su una superficie scura; ed è quanto meno evidente che ciò che entrambi videro può essere descritto così. Ma se tutta la nostra esperienza dovesse essere caratterizzata esclusivamente nei termini di questo tipo di descrizione meramente sensoriale (un tipo di descrizione cui è certo utile ricorrere di tanto in tanto per una quantità di scopi specifici), ci troveremmo di fronte a un mondo non solo non interpretato, ma non interpretabile, non semplicemente a un mondo non ancora compreso dalla teoria, ma a un mondo che non potrebbe mai essere compreso dalla teoria. Un mondo composto esclusivamente di strutture, forme, odori, sensazioni e suoni, non pone alcuna domanda e non fornisce alcun fondamento per dare una qualsiasi risposta.

Il concetto empiristico di esperienza fu un'invenzione culturale della fine del Seicento e del Settecento. A prima vista appare paradossale che esso sia dovuto sorgere nella stessa cultura in cui sorse la scienza della natura. Infatti fu inventato come panacea per le crisi epistemologiche del diciassettesimo secolo; era destinato a colmare il divario tra. sembra ed è, tra apparenza e realtà. Doveva colmare questo divario trasformando ogni soggetto percipiente in un regno chiuso; bisogna che per me non ci sia nulla al di fuori della mia esperienza con cui io possa confrontarla, in modo che la contrapposizione fra mi sembra ed è effettivamente non sia mai formulabile. Ciò richiede che l'esperienza abbia un carattere ancora più privato di quello posseduto da oggetti autenticamente privati quali i ricordi. Infatti i ricordi possono essere descritti in modo errato; i soggetti degli esperimenti psicologici che li riguardano devono imparare a riferirli con esattezza. La distinzione fra sembra ed è può essere applicata a oggetti privati reali come questi, ma non agli oggetti privati inventati dell'empirismo, anche se è nei termini dei primi (ricordi, allucinazioni, sogni) che certi empiristi tentano di spiegare il loro concetto inventato. Sorprende appena che gli empiristi abbiano dovuto piegare antiche parole a nuove forme d'uso: "idea", "impressione", e persino lo stesso termine di "esperienza". Con "esperienza" si intendeva in origine l'atto di mettere qualcosa

alla prova o sotto esame, un significato che in seguito fu riservato a "esperimento", e più tardi ancora al coinvolgimento in qualche forma di attività, come quando parliamo di "cinque anni di esperienza come falegname". Il concetto empiristico di esperienza fu sconosciuto alla maggior parte della storia umana. È dunque comprensibile che la storia linguistica dell'empirismo consista in continue innovazioni e invenzioni, culminanti nel barbaro neologismo "dato sensibile".

Al contrario, i concetti di osservazione e di esperimento della scienza naturale erano destinati ad accrescere la distanza fra sembra ed è. Alle lenti del telescopio e del microscopio viene data la priorità rispetto alle lenti dell'occhio; nella misurazione della temperatura, all'effetto del calore sull'alcol o sul mercurio viene data la priorità rispetto all'effetto del calore sulla pelle bruciata dal sole o sulla gola secca. La scienza naturale ci insegna a occuparci di certe esperienze anziché di altre, e di quelle solo quando sono state ricondotte alla forma corretta per l'attenzione scientifica. La scienza naturale sposta i confini fra sembra ed è; crea nuove forme di distinzione fra apparenza e realtà, e fra illusione e realtà. Il significato di "esperienza" e quello di "esperimento" divergono più nettamente di quanto avvenisse nel diciassettesimo secolo.

Vi sono ovviamente altre divergenze fondamentali. La concezione empiristica mirava a enucleare gli elementi base da cui è costituita e su cui è fondata la nostra conoscenza; opinioni e teorie devono essere sostenute o no, a seconda del verdetto degli elementi base dell'esperienza. Ma le osservazioni dello scienziato naturale non riguardano mai gli elementi base in questo senso. E vero che sottoponiamo le nostre ipotesi alla prova dell'osservazione, ma le nostre osservazioni, a loro volta, possono sempre essere messe in questione. L'ipotesi che Giove abbia sette lune viene sottoposta alla prova dell'osservazione mediante un telescopio; ma l'osservazione stessa ha bisogno di appoggiarsi alle teorie dell'ottica geometrica. La teoria è necessaria per sostenere l'osservazione, proprio come l'osservazione per la teoria.

Quindi c'è davvero qualcosa di straordinario nella coesistenza di empirismo e scienza naturale nella stessa cultura, poiché essi

rappresentano due modi diversi e radicalmente incompatibili di accostarsi al mondo. Ma nel diciottesimo secolo poterono essere entrambi incorporati ed espressi all'interno di un'unica visione del mondo. Ne segue che tale visione del mondo, anche nelle sue versioni migliori, è radicalmente incoerente; quell'osservatore acuto e distaccato che fu Laurence Sterne ne trasse la conclusione che la filosofia, sia pure involontariamente, aveva finito per rappresentare il mondo come una serie di burle, e da queste burle ricavò il Tristram Shandy. Ciò che nascondeva l'incoerenza della propria visione del mondo a coloro su cui Sterne scherzava era in parte la misura del loro accordo su ciò che doveva essere negato ed escluso da tale visione del mondo. Quello che essi concordavano nel negare e nell'escludere erano essenzialmente tutti gli aspetti aristotelici della visione del mondo classica. Dal Seicento in poi divenne un luogo comune che mentre gli scolastici si erano lasciati ingannare circa il carattere dei fatti del mondo naturale e sociale perché avevano interposto un'interpretazione aristotelica fra se stessi e la realtà esperita, noi moderni (cioè, noi moderni del diciassettesimo e del diciottesimo secolo) ci siamo strappati di dosso l'interpretazione e la teoria e abbiamo affrontato i fatti e l'esperienza esatta- niente come sono. Appunto in virtù di ciò quei moderni proclamarono e definirono se stessi illuministi, e per contrasto concepirono il passato medievale come i secoli bui. Ciò che Aristotele aveva nascosto, essi lo vedevano. Naturalmente questa presunzione, come tutte le presunzioni del genere, era il segno di un passaggio inconsapevole e non riconosciuto da una posizione di interpretazione teoretica a un'altra. Di conseguenza l'illuminismo è il periodo *par excellence* in cui la maggioranza degli intellettuali era priva di autoconsapevolezza. Quali furono le componenti più importanti di questo passaggio sei- e settecentesco, in cui i ciechi acclamano la propria visione?

Per il meccanicismo del Medioevo, nel mondo vi erano cause efficienti che in ultima analisi dovevano essere comprese in termini di cause finali. Ciascuna specie possiede un fine naturale, e spiegare i movimenti e i mutamenti di un individuo significa spiegare come tale individuo procede verso il fine adeguato ai membri di quella

specie particolare. I fini verso cui procedono gli uomini, in quanto membri di una specie siffatta, sono da loro concepiti come beni, e i movimenti che li avvicinano o li allontanano da questi beni vanno spiegati facendo riferimento alle, virtù e ai vizi che essi hanno o non hanno imparato, e alle forme di ragionamento pratico che utilizzano. L'Etica e la Politica di Aristotele (ovviamente insieme con il De Anima) sono trattati che si occupano tanto del modo in cui si deve spiegare e intendere l'azione umana, quanto di quali azioni debbano essere compiute. In effetti, all'interno dello schema aristotelico, non è possibile assolvere a uno di questi compiti senza assolvere anche all'altro. La contrapposizione moderna fra la sfera della morale da un lato e quella delle scienze umane dall'altro è del tutto estranea all'aristotelismo, perché, come già abbiamo visto, estranea a esso è anche la distinzione moderna tra fatto e valore.

Quando, nei secoli diciassettesimo e diciottesimo, la comprensione aristotelica della natura fu ripudiata, nello stesso tempo in cui l'influenza di Aristotele era stata eliminata sia dalla teologia protestante sia da quella giansenista, venne respinta anche l'interpretazione aristotelica dell'azione. "Uomo", salvo che nella teologia (e anche qui non sempre), cessa di essere quello che sopra ho chiamato un concetto funzionale. Si ritiene sempre più che la spiegazione dell'azione consista nel mettere a nudo i meccanismi fisiologici e psichici ad essa sottesi; e quando Kant si accorge che vi è una profonda incompatibilità fra qualsiasi interpretazione dell'agire che riconosca il ruolo della legge morale nel dirigere l'azione e qualsiasi spiegazione meccanicistica di questo tipo, è costretto a concludere che le azioni che obbediscono a imperativi morali e che li incarnano devono essere inesplicabili e inintelligibili dal punto di vista della scienza. Dopo Kant, il problema del rapporto fra concetti come intenzione, scopo, motivazione dell'agire e simili da un lato, e i concetti in cui si articola la nozione di spiegazione meccanicistica dall'altro, entra a far parte del repertorio permanente della filosofia. Ma adesso i concetti della prima specie sono considerati come separati dalle idee di bene o di virtù: tali idee sono state affidate alla sottodisciplina autonoma dell'etica. Perciò le separazioni e i divorzi

del diciottesimo secolo si perpetuano e si rafforzano nella divisione contemporanea dei programmi accademici.

Ma che cosa significa cercare di comprendere l'azione umana in termini meccanicistici, cioè in termini di condizioni anteriori intese come cause efficienti? Nella concezione sei- e settecentesca della questione (e in molte versioni successive) al centro del concetto di spiegazione meccanicistica sta un'idea di invarianza che si articola in generalizzazioni in forma di legge. Menzionare una causa vuol dire menzionare una condizione necessaria, o sufficiente, o necessaria e sufficiente, come antecedente del comportamento che deve essere spiegato, qualunque esso sia. Quindi ogni serie causale meccanicistica esemplifica qualche generalizzazione universale, la quale ha un campo d'applicazione precisabile con esattezza. Le leggi del moto di Newton, che pretendono di essere universalmente applicabili, forniscono l'esempio paradigmatico di un tale insieme di generalizzazioni. In quanto universali, esse estendono la loro validità al di là di ciò che è stato effettivamente osservato in passato o nel presente, a ciò che è sfuggito all'osservazione e a ciò che non è stato ancora osservato. Se sappiamo che una generalizzazione di questo tipo è vera, non sappiamo solo che, ad esempio, tutti i pianeti finora osservati obbediscono alla seconda legge di Keplero, ma anche che se vi fossero altri pianeti oltre a quelli finora osservati obbedirebbero anch'essi a quella legge. Ossia, se conosciamo la verità di una proposizione che esprime un'autentica legge, conosciamo anche la verità di un insieme ben definito di condizionali controfattuali.

Questo ideale della spiegazione meccanicistica fu trasposto dalla fisica alla comprensione del comportamento umano da numerosi pensatori inglesi e francesi del sedicesimo e del diciassettesimo secolo, molto diversi l'uno dall'altro quanto ai particolari del loro tentativo. E fu solo più tardi che poterono essere esplicitati i precisi requisiti che un tentativo del genere avrebbe dovuto soddisfare. Uno di essi, e molto importante, è stato identificato solo ai giorni nostri da W.V. Quine (1960, cap. 6).

Quine sostenne che se ci dev'essere una scienza del comportamento umano le cui espressioni fondamentali

caratterizzino tale comportamento in termini abbastanza precisi per fornirci autentiche leggi, queste espressioni vanno formulate in un vocabolario che escluda qualsiasi riferimento .1 intenzioni, scopi e motivazioni dell'agire. Proprio come la fisica, per diventare una vera scienza meccanicistica, ha dovuto purificare il suo vocabolario descrittivo, così devono fare le scienze umane. Ma cosa c'è nelle intenzioni, negli scopi e nelle motivazioni che li rende non menzionarli in questo senso? E il fatto che tutte queste espressioni si riferiscono o presuppongono il riferimento alle credenze del soggetto in questione. Il tipo di discorso che usiamo per parlare delle credenze ha due gravi inconvenienti dal punto di vista di quella che Quine ritiene essere una scienza. In primo luogo, proposizioni della forma "X crede che p" (o, per quanto riguarda la questione di cui ci occupiamo, "X è contento che per lui si dia il caso che p"), hanno una complessità interna che non è funzione del loro valore di verità, vale a dire che esse non possono essere ricondotte al calcolo predicativo; e in ciò differiscono sotto un aspetto fondamentale dalle proposizioni usate per esprimere le leggi della fisica. In secondo luogo, il concetto di una situazione, o di una credenza, o di una gioia o di un timore, coinvolge troppi casi dubbi e contestabili per poter fornire il genere di evidenza di cui abbiamo bisogno per confermare o non confermare la pretesa di aver scoperto una legge.

La conclusione di Quine è che perciò qualsiasi autentica scienza del comportamento umano debba eliminare queste espressioni intenzionali; ma forse è necessario fare a Quine ciò che Marx fece a Hegel, cioè mettere i suoi argomenti a testa in giù. Infatti dalla posizione di Quine segue che se si rivelasse impossibile eliminare riferimenti a oggetti quali credenze, gioie e timori dalla nostra comprensione del comportamento umano, tale comprensione non potrebbe assumere quella che secondo Quine è la forma della scienza umana, ovvero l'inclusione in generalizzazioni legali. Una descrizione aristotelica di ciò che comporta la comprensione del comportamento umano implica un riferimento ineliminabile a oggetti del genere, e perciò non sorprende che qualunque tentativo di concepire il comportamento umano nei termini di una

spiegazione meccanicistica debba entrare in conflitto con l'aristotelismo.

Il concetto di "fatto", per quanto riguarda gli esseri umani, subisce dunque una trasformazione nel passaggio dalla visione aristotelica a quella meccanicistica. In base alla prima l'azione umana va spiegata teleologicamente, e quindi non solo può, ma deve essere caratterizzata in riferimento alla gerarchia dei beni che costituiscono i fini dell'agire umano. In base alla seconda, l'azione umana non solo può, ma deve essere caratterizzata senza nessun riferimento a tali beni. In base alla prima, i fatti che concernono l'azione umana comprendono i fatti che concernono ciò che ha valore per gli esseri umani (e non soltanto ciò che essi ritengono abbia valore); in base alla seconda non esistono fatti che riguardino ciò che ha valore. "Fatto" diventa un concetto libero dai valori, "essere" diventa estraneo a "dovere", e tanto la spiegazione quanto la valutazione mutano il proprio carattere in conseguenza di questo divorzio fra "essere" e "dovere".

Un'altra implicazione di questo passaggio fu rilevata un po' prima, da Marx nella terza delle sue Tesi su Feuerbach. È evidente che l'interpretazione meccanicistica dell'agire umano propria dell'illuminismo comprendeva sia una tesi sulla prevedibilità del comportamento umano, sia una tesi sui mezzi appropriati per manipolare tale comportamento. In quanto osservatore, se conosco le leggi rilevanti che governano il comportamento altrui, ogni volta che osservo che le condizioni antecedenti sono state soddisfatte posso predire il risultato. In quanto soggetto attivo, se conosco queste leggi, ogni volta che riesco a fare in modo che le stesse condizioni antecedenti siano soddisfatte posso produrre il risultato. Ciò che Marx capì è che un tale soggetto è costretto a considerare le proprie azioni in maniera assai diversa da quella in cui considera il comportamento di coloro che sta manipolando. Infatti egli riesce a far corrispondere il comportamento dei manipolati alle sue intenzioni, motivazioni e mete, ma considera queste ultime, almeno mentre è impegnato in una simile manipolazione, come esenti dalle leggi che governano il comportamento dei manipolati. Almeno per il momento, il suo rapporto con loro è lo stesso che intercorre fra il

chimico e i campioni di cloruro di potassio e di nitrato di sodio di cui si serve per i suoi esperimenti; ma nelle trasformazioni chimiche che determina, il chimico o il tecnologo del comportamento umano deve vedere esemplificate non soltanto le leggi che governano tali trasformazioni, ma anche l'imprimersi del suo volere sulla natura o sulla società. E come intuì Marx, egli considererà questo imprimersi come espressione della propria autonomia razionale, e non come semplice risultato di condizioni antecedenti. Ovviamente resta aperta la domanda se nel caso del soggetto che afferma di stare applicando la scienza del comportamento umano stiamo davvero osservando l'applicazione di un'autentica tecnologia, o non piuttosto l'ingannevole e autoingannevole imitazione istrionica di una tecnologia del genere. La risposta dipende dal fatto se crediamo o meno che il programma meccanicistico per le scienze sociali sia sostanzialmente riuscito nella realtà. E almeno nel diciottesimo secolo, l'idea di una scienza meccanicistica dell'uomo rimase allo stadio di programma e di profezia. Tuttavia, in questo campo le profezie possono essere tradotte non in realizzazioni effettive, ma in una rappresentazione sociale che si spaccia per una tale realizzazione. E come dimostrerò l'argomentazione che svilupperò nel prossimo capitolo, questo è ciò che di fatto è accaduto.

Naturalmente la storia di come la profezia intellettuale divenne prestazione sociale è molto complessa. Comincia, del tutto indipendentemente «tallo sviluppo del concetto di competenza manipolativa, con la storia di come lo stato moderno si procurò i propri funzionari, una storia che non è la stessa per la Prussia e per la Francia, e a sua volta l'Inghilterra differisce da entrambe, e gli Stati Uniti differiscono da tutte e tre. Ma via via che le funzioni degli stati moderni vengono sempre più a identificarsi, anche le loro burocrazie si identificano sempre più; e mentre i loro vari padroni politici a vanno e vengono, i funzionari mantengono la continuità amministrativa del governo, conferendogli in tal modo gran parte del suo carattere.

Nell'Ottocento il funzionario ha come proprio opposto e controparte il riformatore sociale: sansimonisti, comtiani, utilitaristi, miglioristi inglesi come Charles Booth, i primi socialisti fabiani. Il

loro lamento caratteristico è: se soltanto il governo potesse imparare ad essere scientifico! E la reazione a lungo termine del governo è la pretesa di essere davvero diventato scientifico, esattamente nel senso richiesto dai riformatori. Il governo insiste sempre più sul fatto che i suoi funzionari hanno quel genere di educazione che li qualificherà come esperti. Recluta sempre più nella propria burocrazia coloro che sostengono di essere degli esperti. E recluta anche, tipicamente, gli eredi dei riformatori dell'Ottocento. Il governo stesso diventa una gerarchia di manager burocratici, e la principale giustificazione addotta a sostegno dell'intervento del governo nella società è l'assunto che esso possieda risorse di competenza di cui è priva la maggioranza dei cittadini.

Le imprese private giustificano in modo analogo le loro attività facendo riferimento al possesso di analoghe risorse di competenza. Questa diviene una merce nella cui produzione concorrono organismi statali e imprese private antagonisti. I funzionari e i manager giustificano nella stessa maniera se stessi e le loro pretese di autorità, potere o denaro, invocando la propria competenza come dirigenti scientifici del mutamento sociale. Emerge dunque un'ideologia che trova la sua forma classica di espressione in una teoria sociologica preesistente, la teoria della burocrazia di Max Weber. È risaputo che l'interpretazione weberiana della burocrazia ha molti difetti. Ma con la sua insistenza sul fatto che la razionalità nel commisurare i mezzi ai fini nel modo più economico ed efficiente costituisce il compito fondamentale del burocrate, e che quindi la forma appropriata di giustificazione della propria attività da parte del burocrate consiste nell'appello all'abilità che egli (o più tardi ella) dimostra nel dispiegare un corpus di conoscenze scientifiche e soprattutto scientifico-sociali, organizzate e intese come comprendenti un insieme di generalizzazioni legali universali, Weber ha fornito la chiave di lettura per gran parte dell'età contemporanea.

Nel capitolo 3 ho sostenuto che teorie moderne della burocrazia o dell'amministrazione, che in molti altri punti differiscono ampiamente da quella di Weber, tendono a concordare con lui su questo tema della giustificazione manageriale, e che questo

consenso suscita il forte sospetto che ciò che viene descritto nei libri dei teorici contemporanei dell'organizzazione faccia davvero parte della prassi manageriale contemporanea. Ora possiamo dunque vedere, in uno schema nudo e scheletrico, un progresso prima dell'ideale illuminista di scienza sociale alle aspirazioni dei riformatori sociali, poi dalle aspirazioni dei riformatori sociali agli ideali di prassi e di giustificazione dei funzionari e dei manager, quindi dalle prassi manageriali alla codificazione teorica di queste prassi e delle norme che le governano da parte dei sociologi e dei teorici dell'organizzazione, e infine dall'utilizzo dei libri di testo scritti da questi teorici nelle scuole per manager e uomini d'affari alla prassi manageriale informata dalla teoria dell'esperto tecnocratico contemporaneo. Se questa storia dovesse essere scritta in tutti i suoi dettagli concreti, non sarebbe ovviamente la stessa in ciascuno dei paesi avanzati. Le sequenze non sarebbero del tutto identiche, il ruolo delle Grandes Écoles non è esattamente lo stesso di quello della London School of Economics o della Harvard Business School, e la genealogia intellettuale e istituzionale dei funzionari tedeschi è notevolmente diversa da quella di alcuni dei loro corrispettivi in altri stati europei. Ma in tutti i casi il tema centrale sarebbe stato lo stesso, il sorgere della competenza manageriale, e questa competenza, come abbiamo già visto, presenta due aspetti: l'aspirazione alla neutralità rispetto ai valori e la pretesa al potere manipolativo. Adesso possiamo renderci conto che entrambi derivano dalla storia del modo in cui i filosofi dei secoli diciassettesimo e diciottesimo distinsero il regno dei fatti da quello dei valori. La vita sociale del ventesimo secolo si rivela fondamentalmente come la replica concreta e drammatica della filosofia del diciottesimo secolo. E la legittimazione delle forme istituzionali caratteristiche della vita sociale del ventesimo secolo si fonda sulla credenza che alcune delle tesi principali dei filosofi precedenti siano state confermate. Ma è vero? Possediamo effettivamente quell'insieme di generalizzazioni legali che governano il comportamento sociale, e che Diderot e Condorcet sognavano di possedere? I burocrati che ci governano sono giustificati in virtù di esse, oppure no? Non è stato notato a sufficienza che il modo in cui

dovremmo rispondere alla domanda circa la legittimità morale e politica delle istituzioni dominanti tipiche della modernità risulta fare tutt'uno con il modo in cui decidiamo una questione di filosofia delle scienze sociali.

8. Il carattere delle generalizzazioni nelle scienze sociali e la loro mancanza di potere di predizione

Ciò che la competenza manageriale richiede per la propria conferma è una concezione giustificata della scienza sociale come disciplina che fornisce un insieme di generalizzazioni legali dotate di un grande potere di predizione. Perciò a prima vista potrebbe sembrare che le pretese della competenza manageriale siano facilmente sostenibili. Infatti proprio questa concezione della scienza sociale ha dominato per due secoli la filosofia della scienza sociale. In base a questa interpretazione tradizionale (dall'illuminismo attraverso Comte e Mill fino a Hempel), lo scopo delle scienze sociali è spiegare fenomeni specificamente sociali fornendo generalizzazioni legali che non differiscono nella forma logica da quelle applicabili ai fenomeni naturali in generale cioè esattamente il tipo di generalizzazioni legali a cui l'esperto manageriale dovrebbe appellarsi. Ma questa interpretazione sembra implicare (il che è certamente falso) che le scienze sociali sono quasi, o forse del tutto, prive di risultati. Poiché il fatto saliente circa queste scienze è l'assenza della scoperta di una qualsivoglia generalizzazione legale.

E vero, naturalmente, che di quando in quando è stata affermata la scoperta di almeno una legge valida che governa il comportamento umano; il solo problema è che tutte le leggi addotte (ad esempio la curva di Phillips in economia, o la proposizione di G.C. Homan: "Se nel sistema esterno le interazioni fra i membri di un gruppo sono frequenti, fra essi si svilupperanno sentimenti di affinità, che condurranno a loro volta a ulteriori interazioni al di sopra e al di là delle interazioni del sistema esterno") risultano false,

e, come ha rilevato incisivamente Stanislaw Andrewski nel caso della formulazione di Homan, così innegabilmente false che soltanto un sociologo professionista dominato dalla filosofia della scienza tradizionale potrebbe mai essere stato tentato di prestarvi fede. Dato quindi che la filosofia tradizionale delle scienze sociali ha affermato che il compito del sociologo è produrre generalizzazioni legali, e dato inoltre che la scienza sociale non produce generalizzazioni di questo tipo, ci si sarebbe potuti aspettare un atteggiamento ostile e di rifiuto da parte di molti sociologi nei confronti della filosofia tradizionale della scienza sociale. Ma questo non è certamente accaduto, e io ho identificato una buona ragione per cui questo fatto non deve sorprendere troppo.

La ragione è ovviamente che se la scienza sociale non presenta le sue scoperte sotto forma di generalizzazioni legali, la fondatezza dell'impiego di sociologi come esperti consulenti del governo o di industrie private diventa incerta, e il concetto stesso di competenza manageriale è messo a repentaglio. Infatti la funzione principale del sociologo come esperto consulente o come manager è predire i risultati di strategie alternative, e se le sue predizioni non derivano da una conoscenza di generalizzazioni legali, il suo status di profeta viene compromesso: come, a quanto risulta, dovrebbe essere; poiché nella misura in cui può essere ricostruito, lo stato di servizio dei sociologi come profeti è davvero pessimo. Nessun economista prevede la "stagflation" prima che essa avvenisse, gli scritti dei teorici della finanza hanno fallito clamorosamente nel tentativo di predire in modo corretto i tassi di inflazione (Levy, 1975), e D.J. Smyth e J.C.K. Ash hanno dimostrato che i pronostici realizzati per l'Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo Economico sulla base delle teorie economiche più sofisticate a partire dal 1967 hanno prodotto previsioni meno riuscite di quelle a cui si sarebbe giunti adoperando il buon senso o, come essi dicono, metodi ingenui di pronosticare gli indici di sviluppo basandosi sull'indice medio di sviluppo dei dieci anni precedenti, o i tassi di inflazione assumendo che i prossimi sei mesi somiglieranno agli ultimi sei (Smyth e Ash, 1975). Si potrebbe continuare moltiplicando gli esempi dell'incapacità degli economisti di fare previsioni valide, e nel caso della

demografia la situazione è stata anche peggiore, ma sarebbe di cattivo gusto, perché almeno gli economisti e i demografi hanno continuato a documentare le loro predizioni in modo sistematico. Invece la maggior parte dei sociologi e degli scienziati politici non tiene alcuna documentazione sistematica delle proprie predizioni, e quei futurologi così prodighi nello spargere in giro le loro previsioni, in seguito menzionano raramente, per non dire mai, il fallimento di esse. È davvero impressionante che nel famoso articolo di Karl Deutsch, John Platt e Dieter Senghors («Science», marzo 1971), dove sono elencati sessantadue pretesi risultati fondamentali della sociologia, neppure in un singolo caso il potere di predizione delle teorie elencate sia valutato in termini statistici: una saggia precauzione, dato il punto di vista degli autori.

Il fatto che le scienze sociali siano deboli nel formulare previsioni e che non scoprano generalizzazioni legali può evidentemente rivelare due sintomi della medesima condizione. Ma qual è questa condizione? Dovremmo semplicemente concludere che la debole capacità di previsione rafforza la conclusione implicita nella congiunzione della filosofia tradizionale della scienza sociale e dei risultati che i sociologi conseguono e non conseguono, cioè che le scienze sociali hanno sostanzialmente fallito nel loro compito? O forse dovremmo invece mettere in questione sia la filosofia tradizionale della scienza sociale, sia la pretesa di competenza dei sociologi che cercano di noleggiare se stessi al governo e alle industrie? Ciò che sto suggerendo è che i veri risultati delle scienze sociali vengono nascosti, a noi e a molti fra gli stessi sociologi, da un sistematico fraintendimento. Consideriamo ad esempio quattro generalizzazioni molto interessanti che sono state proposte da sociologi contemporanei.

La prima è la famosa tesi di C. Davies (1962) che estende alle rivoluzioni intese come una classe l'osservazione di Toqueville che la rivoluzione francese ebbe luogo quando a un periodo di aspettative crescenti e in una certa misura soddisfatte seguì un periodo di regresso, in cui le aspettative continuavano a sorgere e venivano brutalmente deluse. La seconda è la generalizzazione di Oscar Newman per cui il tasso di criminalità cresce nei grandi edifici

proporzionalmente alla loro altezza fino ai tredici piani, ma ad altezze superiori si arresta (Newman, 1973, p. 25). La terza è la scoperta da parte di Egon Bittner delle differenze fra l'interpretazione del significato di una legge nel lavoro della polizia e l'interpretazione dello stesso significato nella prassi dei tribunali e degli avvocati (Bittner, 1970). La quarta è la tesi avanzata da Rosalind e Ivo Feierabend (1966) secondo cui le società più avanzate e quelle più arretrate nel processo di modernizzazione sono le più stabili e le meno violente, mentre quelle che si trovano a metà strada nel cammino verso la modernità sono le più soggette all'instabilità e alla violenza politica.

Tutte quattro queste generalizzazioni si basano su ricerche degne di rispetto; tutte sono corroborate da un insieme impressionante di esempi a favore. Ma hanno in comune tre caratteristiche importanti. Innanzitutto, per ciascuna di esse esistono all'interno della stessa disciplina controesempi riconosciuti, e il riconoscimento di questi controesempi (se non da parte degli stessi autori delle generalizzazioni, almeno da parte di colleghi che lavorano nello stesso campo) non sembra compromettere la sopravvivenza delle generalizzazioni in un modo che somigli anche vagamente a quello in cui comprometterebbe la sopravvivenza di generalizzazioni nella fisica o nella chimica. Alcuni fra coloro che criticano dall'esterno le discipline sociali scientifiche, come lo storico Walter Laqueur (1972), hanno considerato questi controesempi motivi validi per rifiutare sia tali generalizzazioni sia le discipline che sono di manica così larga nel consentire alle generalizzazioni e ai controesempi di coesistere. In questo senso Laqueur ha citato la rivoluzione russa del 1917 e quella cinese del 1949 come esempi che confutano la generalizzazione di Davis, e i casi di violenza politica nell'America Latina come confutazioni della tesi dei Feierabend. Per il momento voglio osservare soltanto che gli stessi sociologi, tipicamente e per la maggior parte, adottano davvero un tale atteggiamento tollerante nei confronti dei controesempi. Un atteggiamento molto diverso sia da quello degli scienziati della natura, sia da quello degli epistemologi popperiani, mentre lascerò aperto il problema di stabilire se il loro atteggiamento non possa dopo tutto essere giustificato.

Una seconda caratteristica, strettamente legata alla prima, comune alle quattro generalizzazioni, è che mancano non solo di quantificatori universali, ma anche di termini che definiscano il campo di applicazione. Cioè, non solo non sono autenticamente della forma: "Per ogni x esiste almeno un y tale che se x gode della proprietà Φ , allora y gode della proprietà ψ ", ma non possiamo in nessun modo precisare sotto quali condizioni esse valgano. Delle equazioni delle leggi dei gas che collegano pressione, temperatura e volume non solo sappiamo che valgono per tutti i gas, ma la formulazione originaria, in base a cui si affermava che esse valessero sotto qualsiasi condizione, è stata in seguito rivista in modo da modificare il loro campo di applicazione. Oggi sappiamo che esse valgono per tutti i gas sotto qualsiasi condizione eccetto quelle di temperatura bassissima e pressione altissima (dove possiamo dire con esattezza che cosa intendiamo con "altissima" e "bassissima"). In nessuna delle formulazioni delle nostre quattro generalizzazioni sociologiche sono contenute clausole di questo tipo.

In terzo luogo queste generalizzazioni, diversamente dalle generalizzazioni legali della fisica e della chimica, non implicano nessun insieme ben definito di condizionali controfattuali. Non sappiamo come applicarle in modo sistematico, oltre i limiti dell'osservazione, a casi non osservati o ipotetici. Quindi, qualunque cosa siano, esse non sono leggi. Qual è allora il loro status? Rispondere a questa domanda si rivelerà difficile, perché non possediamo alcuna interpretazione filosofica di esse che le rispetti per quello che sono, anziché considerarle tentativi falliti di formulazione di leggi. Certi sociologi, è vero, non hanno visto in ciò alcun problema. Di fronte al genere di considerazione che ho adottato, avrebbero pensato di rispondere adeguatamente dicendo: "Quelle che le scienze sociali scoprono sono generalizzazioni probabilistiche; e quando una generalizzazione è solo probabilistica è naturale che ci possano essere casi che sarebbero controesempi se essa fosse non probabilistica e universale". Ma questa risposta non coglie affatto l'essenziale. Infatti, se il tipo di generalizzazione che ho citato deve essere una generalizzazione, bisogna che sia qualcosa di più di un mero elenco di esempi. Le generalizzazioni

probabilistiche della scienza naturale (come quelle della meccanica statistica) sono davvero più di questo, appunto perché hanno lo stesso carattere di legge di qualsiasi generalizzazione non-probabilistica. Hanno quantificatori universali (la quantificazione è sugli insiemi, non sugli individui), implicano insiemi ben definiti di condizionali controfattuali, e sono confutate da controesempi esattamente nello stesso modo e nella stessa misura delle altre generalizzazioni legali. Perciò non chiariamo affatto lo status delle generalizzazioni tipiche delle scienze sociali definendole probabilistiche: esse infatti sono tanto diverse dalle generalizzazioni della meccanica statistica quanto lo sono dalle generalizzazioni della meccanica newtoniana o delle equazioni delle leggi dei gas.

Dobbiamo dunque ricominciare daccapo, e nel far questo considerare se non sia possibile che le scienze sociali abbiano cercato la loro genealogia filosofica e la loro struttura logica nel posto sbagliato. I sociologi contemporanei hanno visto se stessi come i successori di Comte, Mill e Buckle, di Helvétius, Diderot e Condorcet: per questo hanno presentato i loro scritti come tentativi di rispondere alle domande dei loro maestri settecenteschi e ottocenteschi. Ma supponiamo ancora una volta che i secoli diciottesimo e diciannovesimo, per quanto brillanti e creativi, non fossero in realtà, come essi ritenevano e noi riteniamo, i secoli dell'illuminismo, bensì di una specie particolare di oscurità in cui gli uomini erano così abbagliati da non essere più in grado di vedere né di domandarsi se le scienze sociali non potessero avere una genealogia alternativa.

Il nome che desidero invocare è quello di Machiavelli, poiché Machiavelli ha una visione del rapporto fra spiegazione e predizione molto diversa da quella dell'illuminismo. I pensatori illuministi erano hempeliani ante litteram. Per loro, spiegare significa appellarsi retrospettivamente a una generalizzazione legale; predire significa appellarsi a una simile generalizzazione "prospettivamente", dal punto di vista del futuro. Secondo questa tradizione, il diminuire dei fallimenti nelle previsioni è il segno del progresso scientifico; e quei sociologi che hanno abbracciato tale tradizione devono affrontare il fatto che se hanno ragione, a un

certo punto una guerra o una rivoluzione imprevista diventerà tanto disonorevole per uno scienziato politico, un mutamento imprevisto del tasso di inflazione tanto disonorevole per un economista, quanto lo sarebbe un'eclissi imprevista per un astronomo. Che finora ciò non sia accaduto deve essere a sua volta spiegato all'interno di questa tradizione, e le spiegazioni non sono manente: le scienze umane, si è detto, sono scienze ancora giovani: ma evidentemente è falso. In realtà esse sono tanto antiche quanto le scienze naturali. Oppure è stato detto che nella cultura moderna le scienze naturali attirano gli individui più capaci, e le scienze sociali solo quelli non abbastanza capaci per praticare la scienza della natura: questa fu la tesi di H.T. Buckle nel diciannovesimo secolo, e c'è qualche prova che essa sia ancora parzialmente vera. Uno studio del 1960 sul quoziente d'intelligenza di coloro che soddisfacevano ai requisiti per il dottorato in varie discipline ha mostrato che gli scienziati naturali sono significativamente più intelligenti degli scienziati sociali (anche se i chimici abbassano la media della scienza naturale e gli economisti alzano quella della scienza sociale). Ma le stesse ragioni che mi rendono riluttante a giudicare i figli delle minoranze svantaggiate in base al punteggio raggiunto nei test per determinare il quoziente d'intelligenza, mi rendono ugualmente riluttante a giudicare in base ad esso i miei colleghi, o me stesso. Ma forse non c'è bisogno di nessuna spiegazione, perché forse il fallimento che la tradizione dominante tenta di spiegare è come il pesce morto di re Carlo II. Una volta Carlo II invitò i membri della Royal Society a spiegargli perché un pesce morto pesi di più dello stesso pesce da vivo; gli fu fornito un gran numero di sottili spiegazioni. Allora egli fece notare che non è vero.

In che cosa Machiavelli si differenzia dalla tradizione illuminista? Innanzitutto nel suo concetto di fortuna. Machiavelli credette certamente, con la stessa passione di qualsiasi pensatore illuminista, che le nostre indagini dovessero metter capo a generalizzazioni in grado di fornire massime per una prassi illuminata. Ma credeva anche che per quanto valido fosse l'insieme di generalizzazioni accumulate, per quanto buona la loro riformulazione, il fattore della fortuna non fosse eliminabile dalla vita umana. Machiavelli credeva

anche che potessimo riuscire a stabilire una misura quantitativa dell'influsso della fortuna nelle faccende umane: ma per il momento lascerò da parte questa credenza. Quello che voglio sottolineare è la sua fede che, dato il migliore insieme possibile di generalizzazioni, il giorno stesso possiamo essere sconfitti da un controesempio non previsto e non prevedibile: e tuttavia continuare a non vedere il modo di migliorare le nostre generalizzazioni e a non avere nessuna ragione per abbandonarle, e neppure per riformularle. Perfezionando la nostra conoscenza possiamo limitare la sovranità della fortuna, frivola dea della imprevedibilità: non possiamo detronizzarla. Se Machiavelli aveva ragione, la condizione logica delle quattro generalizzazioni che abbiamo esaminato sarebbe quella che potremmo supporre valida per le generalizzazioni più riuscite delle scienze sociali; non sarebbe in alcun modo un segno di fallimento. Ma Machiavelli aveva ragione?

Voglio sostenere che nelle faccende umane ci sono quattro fonti di imprevedibilità sistematica. La prima deriva dalla natura dell'innovazione concettuale radicale. Sir Karl Popper ha proposto l'esempio seguente. In un dato momento del paleolitico voi e io stiamo discutendo del futuro, e io prevedo che entro i prossimi dieci anni qualcuno inventerà la ruota. - La ruota? - chiedete voi - Che cos'è? - Allora io vi descrivo la ruota, trovando parole, indubbiamente con difficoltà, per dire per la primissima volta che cosa saranno un cerchio, dei raggi, un mozzo, e magari un asse. Poi mi interrompo, sbalordito. - "Ma nessuno può stare per inventare la ruota, perché l'ho appena inventata io". - In altri termini, l'invenzione della ruota non può essere predetta. Perché una parte necessaria della predizione di un'invenzione consiste nel dire che cos'è la ruota; e dire che cos'è una ruota è esattamente inventarla. Si vede facilmente come questo esempio possa essere generalizzato. Qualsiasi invenzione, qualsiasi scoperta, che consista essenzialmente nell'elaborazione di un concetto radicalmente nuovo, non può essere predetta, perché una parte necessaria della predizione è l'elaborazione attuale di quello stesso concetto la cui scoperta o invenzione avrebbe dovuto aver luogo soltanto nel

futuro. L'idea della predizione di un'innovazione concettuale radicale è essa stessa concettualmente incoerente.

Perché dico "radicalmente nuovo", e non semplicemente "nuovo"? Consideriamo la seguente obiezione a questa tesi. Molte invenzioni e scoperte sono di fatto state predette, e in tali predizioni erano contenuti concetti nuovi. Jules Verne predisse macchine volanti più leggere dell'aria, e così, molto prima di lui, fece l'anonimo autore del mito di Icaro. Chiunque sia stato a predire per primo il volo umano, si può pensare che egli fornisca certamente un controesempio alla mia tesi. Di fronte a questa replica bisogna fare due osservazioni.

La prima è che per chiunque abbia familiarità con il concetto di uccello, o persino di pterodattilo, e con quello di macchina, il concetto di macchina volante non comporta alcuna innovazione radicale: è semplicemente la congiunzione di due elementi dell'insieme dei concetti esistenti: nuova, se si vuole, ma non radicalmente nuova. Dicendo questo spero di aver chiarito lo scopo delle espressioni "radicalmente nuovo" o "radicalmente innovativo", e di aver chiarito anche che quello che si pretendeva essere un controesempio in realtà non lo è. La seconda osservazione è che benché si possa dire che Jules Verne abbia predetto l'invenzione degli aeroplani o dei sottomarini, questo è vero nella stessa accezione del termine in cui si può dire che anche madre Shipton abbia predetto l'invenzione dell'aeroplano all'inizio del sedicesimo secolo. Ma la mia tesi attuale non riguarda il semplice presagire, ma la predizione fondata razionalmente, ed è dei limiti sistematici di una predizione del genere che mi sto occupando.

Ciò che rende importante l'imprevedibilità sistematica dell'innovazione concettuale radicale è ovviamente la conseguente imprevedibilità del futuro della scienza. I fisici sono in grado di dirci molte cose riguardo al futuro in campi come la termodinamica, ma non sono in grado di dirci nulla riguardo al futuro della fisica, nella misura in cui questo futuro implica l'innovazione concettuale radicale. E tuttavia è proprio del futuro della fisica che abbiamo bisogno di essere informati, se dobbiamo essere informati del futuro della nostra società basata sulla fisica.

La conclusione che non possiamo predire il futuro della fisica è rafforzata anche da un altro argomento, indipendente da quello di Popper. Supponiamo che qualcuno perfezioni l'hardware e il software dei computer, in modo che diventi possibile scrivere un programma che consenta a un computer di predire, in base a informazioni sullo stato attuale della matematica, sulla sua storia passata e sulle capacità e le energie dei matematici di oggi, quali formule ben formate di un dato ramo della matematica (ad esempio della topologia algebrica, o della teoria dei numeri) per cui attualmente non possediamo né una dimostrazione né una dimostrazione della loro negazione, siano destinate a ricevere una tale dimostrazione entro i prossimi dieci anni. (Non pretendiamo che il computer identifichi tutte queste formule ben formate, ma solo alcune di esse). Un programma del genere dovrebbe contenere una procedura di decisione mediante la quale un sottoinsieme di formule ben formate dimostrabili ma non ancora dimostrate, potesse essere isolato dall'insieme delle formule ben formate. Ma Church ci ha fornito le più valide ragioni di credere che per nessun calcolo abbastanza potente da esprimere l'aritmetica, per non parlare della topologia algebrica o della teoria dei numeri, vi possa essere alcuna procedura di decisione di questo tipo. Quindi è una verità logica che nessun programma per computer del genere sarà mai scritto, e perciò, più in generale, è una verità logica che il futuro della matematica è imprevedibile. Ma se il futuro della matematica è imprevedibile, lo sono anche moltissime altre cose.

Limitiamoci a considerare un solo esempio. Dall'argomento precedente segue che prima che Turing, negli anni trenta, dimostrasse il teorema su cui si fonda gran parte dell'informatica contemporanea, la sua dimostrazione non avrebbe potuto essere predetta razionalmente (a meno che non consideriamo Babbage come un precursore di Turing, ma questo non modificherebbe il nucleo concettuale del problema). Da ciò consegue che neppure quel lavoro scientifico e tecnologico successivo sulle macchine calcolatrici che dipende dal possesso di tale dimostrazione avrebbe potuto essere predetto; ma è appunto quel lavoro che ha plasmato in così larga misura le nostre vite.

Vale ovviamente la pena di osservare che l'argomento di Popper vale per qualsiasi campo in cui abbiano luogo innovazioni concettuali radicali, e non soltanto per la scienza naturale. Quello che rendeva imprevedibili le scoperte della meccanica quantistica o della teoria della relatività speciale prima che esse avvenissero, rendeva anche imprevedibili, esattamente per le stesse ragioni, l'invenzione del genere della tragedia ad Atene alla fine del VI secolo a.C., o la prima proclamazione della dottrina tipicamente luterana della giustificazione fide sola, o la prima elaborazione della teoria kantiana della conoscenza. Le notevoli conseguenze per la vita sociale in generale sono evidenti.

È altrettanto evidente che questi argomenti non implicano affatto che la scoperta o l'innovazione radicale siano inesplicabili. Scoperte o innovazioni specifiche possono sempre essere spiegate dopo che sono avvenute, sebbene non sia del tutto chiaro che cosa sarebbe una spiegazione del genere, e se ve ne sia qualcuna. In ogni caso, spiegazioni dell'incidenza di scoperta e innovazione in particolari periodi non solo sono possibili, ma per certi tipi di scoperta sono ben consolidate sulla base di un lavoro che risale a Francis Galton (vedi de Sol la Price, 1963). E questa coesistenza di imprevedibilità ed esplicabilità non vale soltanto per il primo tipo di imprevedibilità sistematica, ma anche per altri tre.

Il secondo tipo di imprevedibilità sistematica che ora passo a considerare è quello che deriva dal modo in cui l'imprevedibilità delle proprie azioni future da parte di ciascun soggetto a livello individuale genera un altro elemento di imprevedibilità assoluta nel mondo sociale. A prima vista è una verità scontata che quando non ho ancora deciso quale seguirò fra due o più serie di azioni alternative, e che si escludono a vicenda, non posso predire quale seguirò. Le decisioni che valuto ma che non ho ancora preso implicano che io sia imprevedibile per me stesso nei campi coinvolti nella decisione. Ma se questa verità sembra scontata, è precisamente perché ciò che io non posso predire di me stesso, possono benissimo essere in grado di predirlo altre persone. Dal mio punto di vista, il mio futuro è rappresentabile soltanto come un insieme di alternative che si ramificano, dove ciascun punto di congiunzione fra due

rami rappresenta una decisione non ancora presa. Ma dal punto di vista di un osservatore sufficientemente informato, fornito sia dei dati pertinenti su di me sia dell'insieme pertinente di generalizzazioni che riguardano le persone del mio tipo, il mio futuro, a quanto sembra, può essere rappresentato come un insieme interamente determinabile di stadi. Tuttavia sorge subito una difficoltà. Poiché questo osservatore capace di predire ciò che io non posso predire è ovviamente incapace di predire il proprio futuro esattamente come io sono incapace di predire il mio; e uno dei fatti che sarà incapace di predire, poiché dipende in misura sostanziale da decisioni che egli non ha ancora preso, è fino a che punto le sue azioni influenzeranno e modificheranno le decisioni prese da altri: sia le alternative che essi sceglieranno, sia l'insieme di alternative fra cui scegliere che sarà loro offerto. Ora, fra questi altri ci sono anch'io. Ne segue che nella misura in cui l'osservatore non può predire l'influenza delle sue azioni future sulle mie decisioni future, non può predire le mie azioni future più di quanto possa predire le proprie; e chiaramente questo vale per tutti i soggetti agenti e per tutti gli osservatori. L'imprevedibilità del mio futuro da parte mia genera davvero un grado importante di imprevedibilità assoluta.

Qualcuno, naturalmente, potrebbe mettere in discussione una delle premesse del mio argomento, quella che ho definito la verità in apparenza scontata che io non posso prevedere le mie azioni future quando esse dipendono dal risultato di decisioni non ancora prese. Consideriamo un possibile controesempio. Io sono un giocatore di scacchi, e tale è anche il mio gemello identico a me. So per esperienza che a fine gioco, data la stessa situazione sulla scacchiera, facciamo sempre le stesse mosse. Mi sto rompendo la testa per decidere se muovere il cavallo o l'alfiere in una situazione di fine gioco, quando qualcuno mi dice: "Ieri tuo fratello era nella stessa situazione". Adesso posso predire che farò la stessa mossa che ha fatto mio fratello. Questo è dunque sicuramente un caso in cui sono in grado di predire una mia azione futura che dipende da una decisione non ancora presa. Ma il punto fondamentale è che io posso predire la mia azione solo in base alla descrizione: "la stessa mossa che ha fatto ieri mio fratello", e non in base alle descrizioni:

"muovere il cavallo" o "muovere l'alfiere". Perciò questo controesempio conduce unicamente a una riformulazione della premessa: io non posso predire le mie azioni future nella misura in cui queste dipendono da decisioni che non ho ancora preso - in base alle descrizioni che caratterizzano le due alternative della decisione. E la premessa così riformulata conduce alla conclusione corrispondente circa l'imprevedibilità assoluta.

Un altro modo di enunciare la stessa idea sarebbe osservare che l'onniscienza esclude la decisione. Se Dio conosce tutto ciò che accadrà, non si trova mai di fronte a decisioni non ancora prese. Ha un'unica volontà (,Stimma contra gentiles, cap. LXXIX, "Quod Deus vult etiam ea quae nondum sunt"). E proprio nella misura in cui siamo diversi da Dio che l'imprevedibilità invade le nostre vite. Questo modo di enunciare la questione ha un merito particolare: suggerisce esattamente qual è il progetto in cui possono in realtà trovarsi impegnati coloro che cercano di eliminare l'imprevedibilità dal mondo sociale.

Una terza fonte di imprevedibilità sistematica deriva dal carattere di teoria dei giochi della vita sociale. Le strutture formali della teoria dei giochi sono servite ad alcuni teorici di scienza politica per procurare un possibile fondamento a una teoria esplicativa e predittiva che contiene generalizzazioni legali. Prendiamo la struttura formale di un gioco per n persone, identifichiamo gli interessi pertinenti dei giocatori in una data situazione empirica, e saremo come minimo in grado di predire di quali alleanze e coalizioni entrerà a far parte un giocatore pienamente razionale e, come risultato massimo e forse utopistico, le pressioni esercitate su giocatori non pienamente razionali e il loro conseguente comportamento. Questa ricetta e la sua critica hanno ispirato alcuni lavori notevoli (in particolare quello di William H. Riker). Ma la grande speranza che essa racchiudeva nella sua forma ottimistica originaria appare illusoria. Consideriamo tre tipi di ostacoli che si oppongono alla trasposizione delle strutture formali della teoria dei giochi all'interpretazione di situazioni sociopolitiche concrete.

La prima riguarda la riflessività infinita delle situazioni della teoria dei giochi. Sto cercando di prevedere quale mossa farai: per

prevedere questo, devo prevedere ciò che tu prevedrai che io prevedrò che tu prevedrai... e così via. In ciascuna fase ciascuno di noi contemporaneamente starà cercando di rendersi imprevedibile per l'altro; e ciascuno di noi, nel formulare le proprie previsioni, terrà conto anche del fatto, di cui è a conoscenza, che l'altro cercherà di rendersi imprevedibile. Qui le strutture formali della situazione non possono mai essere una guida adeguata. La conoscenza di esse può essere necessaria, ma persino una conoscenza di esse spalleggiata dalla conoscenza degli interessi di ciascun giocatore non è in grado di dirci che cosa produrrà il tentativo simultaneo di rendere prevedibili gli altri e imprevedibili se stessi.

In se stesso, questo primo tipo d'ostacolo può non essere insormontabile. Ma le probabilità che si riveli tale sono accresciute dall'esistenza di un secondo tipo d'ostacolo. Le situazioni della teoria dei giochi sono tipicamente situazioni di conoscenza imperfetta, e questo non è un fatto accidentale. Poiché uno dei principali interessi di ciascun soggetto agente è di portare al massimo l'imperfezione dell'informazione di certi altri soggetti, nel momento stesso in cui perfeziona la propria. Inoltre, è verosimile che una condizione per riuscire a dare informazioni sbagliate ad altri soggetti agenti sia riuscire a produrre false impressioni anche su osservatori esterni. Questo porta a una interessante inversione della strana tesi di Collingwood secondo cui possiamo sperare di capire soltanto le azioni di coloro che hanno vinto e che hanno avuto successo, mentre quelle degli sconfitti devono rimanerci oscure. Ma se ho ragione, fra le condizioni del successo è compresa la capacità di ingannare con successo, e quindi è più verosimile che siamo in grado di capire gli sconfitti, e di predire il comportamento di coloro che saranno sconfitti.

Neppure questo secondo tipo di ostacolo è necessariamente insormontabile, anche in congiunzione con il primo. Ma nelle situazioni della teoria dei giochi vi è ancora un terzo tipo di ostacolo alla previsione. Consideriamo la seguente specie di situazione, una specie familiare. Il consiglio d'amministrazione di una delle imprese più importanti sta negoziando i termini del prossimo contratto a lunga scadenza con la dirigenza sindacale. Sono presenti

rappresentanti del governo, non solo per svolgere un ruolo di arbitro e di mediazione, ma perché il governo è particolarmente interessato a quell'impresa: facciamo conto che i suoi prodotti siano fondamentali per la difesa, o che sia un'impresa che influenza fortemente il resto dell'economia. A prima vista, dovrebbe essere facile schematizzare questa situazione in termini di teoria dei giochi: tre giocatori collettivi, ciascuno con un interesse specifico. Ma adesso introduciamo alcune di quelle caratteristiche che tanto spesso rendono la realtà sociale così sciatta e disordinata, in contrasto con i lindi esempi riportati nei libri di testo.

Alcuni fra i dirigenti sindacali si stanno avvicinando al momento in cui dovranno dimettersi dalle loro cariche. Se non riescono a ottenere impieghi relativamente ben retribuiti dai padroni oppure dal governo, potrebbero dover ritornare ai gradini più bassi della scala sociale. I padroni non sono interessati al governo soltanto nella sua attuale funzione di rappresentante dell'interesse pubblico: hanno un interesse a più lungo termine per ottenere un tipo diverso di contratto governativo. Uno dei rappresentanti del governo sta meditando di candidarsi a una carica elettiva in un distretto in cui il voto dei lavoratori è fondamentale. Voglio dire che in qualsiasi situazione sociale determinata si dà frequentemente il caso che molte transazioni differenti abbiano luogo nello stesso tempo fra membri dello stesso gruppo. Non viene giocato un gioco solo, ma parecchi, e, se è lecito estendere ulteriormente la metafora del gioco, il problema dalla vita reale è che quando si muove il cavallo in QB3 la reazione può sempre essere un pallonetto attraverso la rete.

Persino quando possiamo stabilire con una certa sicurezza quale gioco viene giocato, si presenta un altro problema. Diversamente da quanto avviene sia nei giochi che negli esempi dei libri sulla teoria dei giochi, nelle situazioni della vita reale spesso non partiamo con un insieme determinato di giocatori e di pezzi o con uno spazio determinato in cui il gioco deve aver luogo. Sul mercato c'è, o forse c'era un tempo, un modellino in cartone e plastica della battaglia di Gettysburg, che riproduce in modo molto accurato il terreno, la cronologia e le unità di combattimento coinvolte in quella battaglia. Esso ha questa particolarità, che un discreto giocatore che si assuma

la parte dei confederati può vincere. E tuttavia, è evidentemente inverosimile che un qualsiasi giocatore di wargames possieda l'intelligenza militare di Lee, e Lee ha perso. Perché? La risposta, ovviamente, è che il giocatore sa in anticipo quello che Lee non sapeva: quale dev'essere la durata delle fasi preliminari della battaglia, esattamente quali unità vi saranno coinvolte, quali sono i confini del terreno su cui la battaglia va combattuta. E tutto ciò implica che il gioco non riproduce la situazione di Lee. Perché Lee non sapeva e non poteva sapere che quella che stava per essere combattuta era la battaglia di Gettysburg, un episodio cui fu conferita una forma determinata soltanto retrospettivamente, a partire dal suo risultato. Il non rendersi conto di questo influisce negativamente sulla capacità di previsione di molte simulazioni realizzate con il computer, che tentano di trasporre analisi di situazioni determinate del passato alla predizione di situazioni indeterminate del futuro. Consideriamo un esempio ricavato dalla guerra del Vietnam.

Utilizzando l'analisi di Lewis F. Richardson (1960) della competizione navale anglo-tedesca prima del 1914, Jeffrey S. Milstein e William Charles Mitchell (1968) costruirono una simulazione della guerra del Vietnam che implicava alcune delle generalizzazioni di Richardson. Le loro previsioni fallirono per due motivi. In primo luogo, essi si basarono sulle cifre ufficiali fornite dagli Stati Uniti per le loro statistiche su argomenti come l'uccisione di civili da parte dei vietcong o il numero di disertori fra i vietcong. Forse nel 1968 non avrebbero potuto sapere quello che sappiamo oggi circa la sistematica falsificazione delle cifre da parte dell'esercito americano nel Vietnam. Se tuttavia avessero percepito in qualche modo quella necessità dei giocatori di portare al massimo l'imperfezione dell'informazione, di cui ho scritto sopra, non avrebbero considerato con tanta fiducia i casi che confermavano le loro predizioni. Ma ciò che sorprende è la loro reazione alla seconda causa del loro fallimento, che essi rilevarono personalmente: le loro previsioni furono radicalmente sconvolte dall'offensiva del Tet. La reazione di Milstein e Mitchell è di speculare sul modo in cui le indagini future potrebbero essere ampliate così da comprendere i fattori che

avevano condotto all'offensiva del Tet. Quello che ignorano è il carattere necessariamente aperto e indeterminato di tutte le situazioni complesse come la guerra del Vietnam. Non vi è in partenza nessun insieme determinato ed enumerabile di fattori, la totalità dei quali comprenda la situazione. Supporre diversamente vuol dire confondere un punto di vista retrospettivo con uno in prospezione. Con ciò non intendo affatto sostenere che tutte le simulazioni elaborate con i computer siano prive di valore; ma esse non possono sfuggire alle fonti sistematiche di imprevedibilità.

Passo ora a trattare la quarta di tali fonti: la contingenza pura e semplice. Una volta J.B. Bury si rifece a Pascal nel sostenere che la causa della fondazione dell'impero romano fu la lunghezza del naso di Cleopatra: se i suoi lineamenti non fossero stati perfettamente proporzionati, Marco Antonio non ne sarebbe stato incantato; se non ne fosse stato incantato, non si sarebbe alleato con l'Egitto contro Ottaviano; se non avesse stretto questa alleanza, la battaglia di Azio non sarebbe stata combattuta, e così via. Non c'è bisogno di accettare l'argomento di Bury per vedere che banali fatti contingenti possono influenzare potentemente il risultato di grandi eventi: il cumulo di terra che causò la morte di Guglielmo III, o l'infreddatura di Napoleone a Waterloo, che lo indusse ad affidare il comando a Ney, al quale a sua volta, quel giorno, furono uccisi quattro cavalli mentre li montava, il che lo portò a errori di valutazione, di cui il più notevole fu di mandare la Garde Impériale con due ore di ritardo. Non c'è modo di inserire nei piani di battaglia tutti questi eventi accidentali, quali ne possono produrre le talpe o i batteri.

Nella vita umana abbiamo dunque quattro fonti indipendenti ma spesso collegate di imprevedibilità. È importante sottolineare che non solo l'imprevedibilità non implica affatto l'inesplicabilità, ma la sua presenza è compatibile con la verità del determinismo in una versione forte. Supponiamo (non vedo alcuna ragione per cui non dovrebbe essere così) che in qualche epoca futura saremo in grado di fabbricare e programmare computer capaci di simulare vaste serie di comportamenti umani. Sono mutevoli; acquisiscono, scambiano e riflettono sulle informazioni; hanno scopi sia competitivi sia di cooperazione; decidono fra serie di azioni alternative. È importante

rendersi conto che computer del genere sarebbero sistemi meccanici ed elettronici completamente determinati di una specie ben definita, e tuttavia sarebbero al tempo stesso soggetti a tutti i quattro tipi di imprevedibilità. Sarebbero tutti incapaci di predire l'innovazione concettuale radicale o le dimostrazioni future in matematica, esattamente per le stesse ragioni per cui noi ne siamo incapaci. Sarebbero tutti incapaci di predire il risultato delle proprie decisioni non ancora prese. Ciascuno di essi, nelle sue relazioni con gli altri computer, sarebbe coinvolto negli stessi tipi di grovigli della teoria dei giochi in cui noi siamo irretiti. E sarebbero tutti soggetti alla minaccia di eventi esterni contingenti, ad esempio interruzioni di corrente. E tuttavia ciascun particolare movimento di ciascun computer e all'interno di esso sarebbe totalmente spiegabile in termini meccanici o elettronici.

Ne segue che la descrizione del loro comportamento a livello di attività (in termini di decisioni, relazioni, scopi e simili) sarebbe molto diversa, nelle sue strutture logiche e concettuali, dalla descrizione del comportamento a livello di impulsi elettrici. Sarebbe difficile dare un qualsiasi senso preciso all'idea di ridurre l'una modalità di descrizione all'altra; e se ciò vale per questi computer immaginari, ma possibili, sembra probabile che valga anche per noi. (In effetti, sembra probabile che noi siamo questi computer).

È a questo punto che qualcuno potrebbe voler mettere in dubbio lo status dell'intera argomentazione svolta finora. Si potrebbe avanzare il sospetto che nelle mie affermazioni vi sia un'incoerenza interna. Infatti, io ho asserito da un lato che non possiamo predire un'innovazione concettuale radicale, dall'altro che nella vita umana vi sono elementi sistematicamente e permanentemente imprevedibili. Ma la prima asserzione implica evidentemente che non posso sapere se domani, o l'anno prossimo, qualche genio non creerà una teoria innovativa che ci consenta di predire quello che risulterà essere stato semplicemente imprevedibile fino ad allora, ma non imprevedibile in senso assoluto. Si può sostenere che in base alle mie stesse premesse debba rimanere per me imprevedibile se in fin dei conti il futuro non si rivelerà totalmente prevedibile. L'obiezione può anche essere espressa in un altro modo: tu hai

dimostrato, mi si può chiedere, che certe cose sono imprevedibili necessariamente e in linea di principio, o semplicemente che sono imprevedibili come dato di fatto contingente?

Ora, io non ho certo sostenuto che la predizione del futuro umano sia *logicamente impossibile* in tre dei quattro campi che ho esaminato. E nel caso dell'argomento che utilizza come premessa un corollario del teorema di Church, ho scelto una premessa in un'area controversa dal punto di vista logico, benché io ritenga che essa sia fondata in modo assolutamente solido. Sono dunque soggetto all'obiezione che ciò che non è prevedibile oggi può diventarlo domani? Penso di no. In realtà, in filosofia ci sono poche o addirittura nessuna dimostrazione valida di impossibilità logica o *reductio ad absurdum*. La ragione è che per produrre una dimostrazione del genere dovremmo essere in grado di rappresentare le parti rilevanti del nostro discorso mediante un calcolo formale, in modo tale da consentirci il passaggio da una data formula "q" a una conseguenza della forma " $p \sim p$ ", e di qui, come ulteriore conseguenza, a " $\sim q$ ". Ma il genere di esattezza che si richiede per formalizzare il nostro discorso in questo modo è appunto ciò che tipicamente non riusciamo a raggiungere nei campi in cui sorgono problemi filosofici. Perciò quelle che vengono considerate come dimostrazioni per *reductio ad absurdum* sono spesso argomenti di tutt' altro genere.

Il pensiero di Wittgenstein, ad esempio, è stato talora interpretato come un tentativo di dimostrare l'impossibilità logica di un linguaggio privato, coniugando un'analisi del concetto di linguaggio come essenzialmente insegnabile e pubblico con una descrizione degli stati interiori come essenzialmente privati, allo scopo di provare che è contraddittorio parlare di un linguaggio privato. Ma un'interpretazione simile fraintende Wittgenstein, che, io ritengo, voleva dirci in realtà qualcosa del genere: sulla base della migliore descrizione del linguaggio che posso fornire, e della migliore descrizione degli stati psicologici che posso fornire, non riesco a capire nulla del concetto di linguaggio privato, non sono in grado di renderlo adeguatamente intelligibile. Proprio questa è la mia risposta all'ipotesi che qualche genio possa rendere prevedibile

ciò che oggi non lo è. Non ho fornito alcuna dimostrazione che lo vieti; non considero neppure l'inserimento del teorema di Church nell'argomentazione come un contributo a una qualche dimostrazione del genere. Il fatto è semplicemente che, dato il tipo di considerazioni che sono stato in grado di addurre, non posso capire nulla di questa ipotesi. Non posso renderla adeguatamente intelligibile, in modo da essere d'accordo o in disaccordo con essa.

Dato quindi che nella vita sociale vi sono questi elementi imprevedibili, è fondamentale rilevare il loro intimo rapporto con gli elementi prevedibili. Quali sono gli elementi prevedibili? Sono almeno di quattro specie. La prima deriva dalla necessità di programmare e coordinare le nostre azioni sociali. In ogni cultura la maggior parte della gente per la maggior parte del tempo struttura le proprie attività in base a una qualche concezione di una giornata normale. Tutti i giorni si alzano pressappoco alla stessa ora, si vestono, si lavano oppure non si lavano, consumano i pasti in orari stabiliti, vanno al lavoro e tornano dal lavoro in orari stabiliti, e così via. Coloro che preparano i pasti devono essere in grado di aspettarsi la comparsa di coloro che mangiano in tempi e luoghi particolari; la segretaria che solleva la cornetta del telefono in un ufficio deve essere in grado di aspettarsi che in un altro ufficio ci sia una segretaria che le risponderà; gli autobus e i treni devono attendere i viaggiatori in luoghi prestabiliti. Noi tutti possediamo una gran quantità di conoscenza tacita, inespressa, delle aspettative prevedibili degli altri, oltre a un vasto insieme di informazioni immagazzinate esplicitamente. In un famoso esperimento, Thomas Schelling disse a un gruppo di cento soggetti che avevano il compito di incontrare una persona sconosciuta a Manhattan, a una data stabilita. L'unico altro fatto che essi sapevano della persona sconosciuta era che questa sapeva tutto ciò che sapevano loro. Quello che dovevano stabilire era l'ora e il luogo dell'incontro. Più di ottanta fra essi scelsero il posto sotto il grande orologio nell'atrio della Grand Central Station a mezzogiorno; e proprio perché più dell'ottanta per cento dei soggetti ha dato questa risposta, è la risposta giusta. Ciò che indica l'esperimento di Schelling è che tutti

noi sappiamo più di quanto siamo soliti riconoscere circa ciò che gli altri si aspettano che ci aspettiamo, e viceversa.

Una seconda fonte di prevedibilità sistematica del comportamento umano deriva dalle regolarità statistiche. Sappiamo che tendiamo tutti a buscarci più raffreddori d'inverno, che il numero dei suicidi cresce sensibilmente intorno a Natale, che moltiplicando il numero di scienziati qualificati che lavorano su un determinato problema si aumenta la possibilità che esso venga risolto più presto, che gli irlandesi sono più soggetti dei danesi alle malattie mentali, che l'indizio più importante per sapere come voterà un uomo in Inghilterra è sapere come vota il suo migliore amico, che è più facile essere uccisi dal proprio coniuge piuttosto che da un criminale estraneo, e che nel Texas ogni cosa tende ad essere più grande, compreso il numero degli omicidi. La cosa interessante, circa questa conoscenza, è la sua relativa indipendenza dalla conoscenza causale.

Nessuno conosce le cause di alcuni di questi fenomeni, e su altri molti di noi hanno false credenze causali. Proprio come l'imprevedibilità non implica l'inesplicabilità, così la prevedibilità non implica l'inesplicabilità.

La conoscenza di regolarità statistiche svolge un ruolo tanto importante nell'elaborazione ed esecuzione dei nostri piani e progetti, quanto la conoscenza di aspettative programmate e pianificate. La mancanza di una delle due ci impedirebbe di compiere scelte razionali fra progetti alternativi in base alle loro probabilità di successo e di fallimento. Questo vale anche per le altre due fonti di prevedibilità nella vita sociale. La prima è la conoscenza delle regolarità causali della natura: tempeste di neve, terremoti, bacilli della peste, altitudine, denutrizione, proprietà delle proteine, tutto ciò pone limiti alle possibilità umane. La seconda è la conoscenza di regolarità causali nella vita sociale. Benché lo statuto delle generalizzazioni che esprimono tale conoscenza sia appunto l'oggetto della mia indagine, è dopotutto abbastanza evidente che generalizzazioni del genere esistono, e hanno davvero un certo potere di prevedere. Un esempio che andrebbe aggiunto ai quattro che ho citati prima è la generalizzazione secondo cui in società quali

l'Inghilterra e la Germania dei secoli diciannovesimo e ventesimo la posizione che un dato individuo occupava nella struttura delle classi determinava in gran parte le sue opportunità di istruirsi. Qui sto parlando di conoscenza causale vera e propria, e non della semplice conoscenza di regolarità statistiche.

Adesso siamo almeno in grado di accostarci al problema della relazione fra prevedibilità e imprevedibilità nella vita sociale con una visione che getta un po' di luce positiva sullo statuto delle generalizzazioni delle scienze sociali. Risulta immediatamente chiaro che molte caratteristiche fondamentali della vita umana derivano dai modi particolari e specifici in cui si collegano prevedibilità e imprevedibilità. È il grado di prevedibilità posseduto dalle nostre strutture sociali che consente di pianificare e di impegnarci in progetti a lungo termine; e la capacità di pianificare e impegnarsi in progetti a lungo termine è una condizione necessaria per riuscire a trovare significati nella vita. Una vita vissuta di momento in momento, di episodio in episodio, non collegata dai fili di intenzioni su vasta scala, sarebbe priva del fondamento di molte istituzioni tipicamente umane: il matrimonio, la guerra, il ricordo dei morti, la continuità delle famiglie, delle città e delle professioni attraverso le generazioni, e così via. Ma d'altro canto, l'imprevedibilità che pervade la vita umana rende costantemente fragili e vulnerabili tutti i nostri piani e progetti.

Naturalmente fragilità e vulnerabilità hanno anche altre cause, fra cui il carattere dell'ambiente materiale e la nostra ignoranza. Ma i pensatori illuministi e i loro eredi dei secoli diciannovesimo e ventesimo consideravano queste come le uniche, o comunque le principali cause della fragilità e vulnerabilità. I marxisti vi aggiunsero la competitività economica e la cecità ideologica. Tutti scrivevano come se fragilità e vulnerabilità potessero essere superate in qualche futuro progresso. E ora è possibile identificare il nesso fra questa fede e la loro filosofia della scienza. Quest'ultima, con la sua concezione della spiegazione e della predizione, svolgeva un ruolo centrale nel sostenere la prima. Ma per quanto ci riguarda, l'argomentazione deve procedere adesso nella direzione opposta.

Ciascuno di noi, sia come individuo sia come membro di gruppi sociali particolari, cerca di realizzare i propri piani e progetti nel mondo naturale e sociale. Una condizione per ottenere questo risultato è di rendere prevedibile la maggior parte possibile del nostro ambiente naturale e sociale e l'importanza della scienza naturale e della scienza sociale per la nostra vita deriva almeno in parte (sia pure soltanto in parte) dal loro contributo a tale progetto. Al tempo stesso ciascuno di noi, sia come individuo sia come membro di gruppi sociali particolari, aspira a salvaguardare la sua indipendenza, la sua libertà, la sua creatività, e quella riflessione interiore che, gioca un ruolo così importante nella libertà e nella creatività, dall'invasione da parte degli altri. Non vogliamo rivelare noi stessi più di quanto pensiamo sia giusto, e nessuno vuole rivelare tutto di se stesso, salvo forse che sotto l'influenza di una qualche illusione psicoanalitica. Abbiamo bisogno di rimanere in una certa misura oscuri e imprevedibili, in particolare quando siamo minacciati dalle pratiche predittive di altri. La soddisfazione almeno parziale di questo bisogno fornisce un'altra condizione necessaria perché la vita umana sia significativa, nei sensi in cui lo è e può esserlo. È necessario, se la vita deve essere significativa, che noi si sia in grado di impegnarci in progetti a lungo termine, e ciò richiede la prevedibilità; è necessario, se la vita deve essere significativa, che noi siamo i padroni di noi stessi, e non semplicemente le creazioni di progetti, intenzioni e desideri altrui, e ciò richiede l'imprevedibilità. Ci troviamo dunque in un mondo in cui tentiamo di rendere contemporaneamente prevedibile il resto della società, e imprevedibili noi stessi, di escogitare generalizzazioni che catturino il comportamento degli altri e di plasmare il nostro comportamento in forme capaci di eludere le generalizzazioni elaborate dagli altri. Se questi sono tratti universali della vita sociale, quali saranno le caratteristiche del migliore insieme ottenibile di generalizzazioni sulla vita sociale?

Probabilmente avranno tre caratteristiche importanti. Saranno basate su una vasta ricerca, ma il loro carattere induttivo si rivelerà nel fallimento del tentativo di avvicinarsi a uno statuto legale. Per quanto ben formulate, le migliori di esse possono dover coesistere

con controesempi, poiché la creazione costante di controesempi è un tratto fondamentale della vita umana. E neppure delle migliori saremo mai in grado di precisare con esattezza il dominio. Ne segue, evidentemente, che esse non implicheranno insiemi ben definiti di condizionali controfattuali. Non saranno precedute da quantificatori universali, ma da qualche espressione del tipo: "Tipicamente e per la maggior parte...".

Ma proprio queste, come ho sottolineato prima, risultavano essere le caratteristiche delle generalizzazioni che i sociologi empirici reali pretendono a ragione di aver scoperto. In altre parole, la forma logica di queste generalizzazioni, o la mancanza di essa, risulta radicata nella forma, o nella mancanza di forma, della vita umana. Non dovrebbe destare in noi alcuna sorpresa o disappunto il fatto che le generalizzazioni e le massime della miglior scienza sociale condividano certe caratteristiche con i loro antecedenti: i proverbi delle società popolari, le generalizzazioni dei giuristi, le massime di Machiavelli. Ed è appunto a Machiavelli che adesso possiamo ritornare.

Ciò che l'argomentazione dimostra è che la fortuna è ineliminabile. Ma questo non significa che non possiamo dire qualcosa di più su di essa, almeno sotto due aspetti. Il primo riguarda la possibilità di una misurazione della fortuna. Uno dei problemi creati dalla filosofia della scienza tradizionale è che essa induce gli scienziati in generale e gli scienziati sociali in particolare a considerare gli errori nelle previsioni semplicemente come una forma di fallimento, salvo nel caso in cui sorga qualche questione cruciale di falsificazione. Se invece tenessimo un'accurata documentazione degli errori, e facessimo dell'errore stesso un oggetto di ricerca, la mia supposizione è che scopriremmo che gli errori di previsione non sono distribuiti in modo casuale. Sapere se è così oppure no sarebbe una prima tappa per fare più di quanto io abbia fatto in questo capitolo: cioè per parlare dei ruoli specifici svolti dalla fortuna in settori differenti della vita umana, anziché limitarsi a parlare del ruolo generale della fortuna nella totalità della vita umana.

Il secondo aspetto della fortuna che richiede di essere commentato riguarda la sua permanenza. Prima ho dichiarato di non riconoscere ai miei argomenti lo statuto di una dimostrazione: su cosa posso basare, allora, la mia fede nella permanenza della fortuna? Le mie ragioni sono in parte di ordine empirico. Supponiamo infatti che qualcuno sia disposto ad accettare l'argomentazione fino a questo punto, e a concordare sull'identificazione delle quattro fonti sistematiche di imprevedibilità, ma proponga poi di tentare di eliminare, o almeno di limitare il più possibile, il ruolo che esse svolgono nella vita sociale. Egli propone di impedire il più possibile che si verifichino situazioni in cui l'innovazione concettuale, o le conseguenze impreviste di decisioni non ancora prese, o il carattere di teoria dei giochi della vita umana, o infine la semplice contingenza, possano mandare in pezzi le previsioni già fatte e le regolarità già identificate. Un uomo del genere potrebbe raggiungere il suo scopo? Potrebbe rendere del tutto o in gran parte prevedibile un mondo sociale ora imprevedibile?

E' chiaro che la sua prima mossa dovrebbe essere la creazione di un'organizzazione che serva da strumento per il suo progetto, ed è altrettanto chiaro che il suo primo compito dovrebbe essere rendere del tutto o in gran parte prevedibile l'attività della propria organizzazione. Poiché, se non fosse in grado di ottenere questo, difficilmente potrebbe conseguire il suo scopo più vasto. Ma dovrebbe anche rendere la sua organizzazione efficiente ed efficace, capace di affrontare il suo compito assai originale e di sopravvivere nell'ambiente stesso che è impegnata a trasformare. Sfortunatamente, in base alle migliori ricerche empiriche di cui disponiamo, queste due caratteristiche, da un lato la totale o quasi totale prevedibilità e dall'altro l'efficienza organizzativa, risultano incompatibili. Nel definire le condizioni dell'efficacia in un ambiente che richiede un adattamento innovativo, Tom Burns ha elencato tali caratteristiche sotto voci come "continua ridefinizione del compito individuale," "comunicazione che consiste in informazione e consiglio più che in istruzioni e decisioni," la conoscenza può essere situata in qualsiasi punto della struttura," e così via (Burns, 1963;

Burns e Stalker, 1968). Ciò che Burns e Stalker dicono circa la necessità di consentire l'iniziativa individuale, di reagire con elasticità ai mutamenti della conoscenza, di moltiplicare i centri di decisione e di risoluzione dei problemi può essere tranquillamente generalizzato nella tesi che un'organizzazione efficiente deve essere in grado di tollerare al suo interno un alto grado di imprevedibilità. Altri studi lo confermano. I tentativi di controllare l'attività di ogni subordinato in ogni momento tendono ad essere controproducenti; i tentativi di rendere prevedibile l'attività degli altri conducono necessariamente alla routine, sopprimono l'intelligenza e l'elasticità mentale, e rivolgono le energie dei subordinati contro il progetto, o almeno contro alcuni dei loro superiori (Kaufman, 1973; vedi anche Burns e Stalker sugli effetti dei tentativi di sovvertire e insidiare le gerarchie manageriali).

Dal momento che il successo organizzativo e la prevedibilità organizzativa si escludono a vicenda, il progetto di creare un'organizzazione del tutto o in gran parte prevedibile impegnata a creare una società del tutto o in gran parte prevedibile è ripetutamente condannato dai dati di fatto della vita sociale. Il totalitarismo di un certo tipo, come lo immaginarono Aldous Huxley o George Orwell, è dunque impossibile. Il progetto totalitario produrrà sempre una sorta di rigidità e di inefficienza che a lungo andare può contribuire alla sua sconfitta. Ma dobbiamo però ricordare le voci di Auschwitz e dell'Arcipelago Gulag, che ci dicono appunto quanto sia lungo questo "lungo andare".

Non c'è quindi nulla di paradossale nel fornire una previsione, soggetta a errori come tutte le previsioni sociali, sull'imprevedibilità permanente della vita umana. Tale previsione sottende una difesa della prassi e dei risultati della scienza sociale empirica e un rifiuto di quella che è stata l'ideologia dominante di gran parte della scienza sociale, così come della filosofia tradizionale della scienza sociale.

Ma questo rifiuto costringe anche a respingere in gran parte le pretese di quella che ho definito competenza burocratico-manageriale. E con ciò almeno una parte della mia argomentazione è giunta a compimento. La pretesa a uno status e a un compenso da

parte dell'esperto è fatalmente compromessa quando riconosciamo che egli non possiede alcun insieme solido di generalizzazioni legali, e quando ci rendiamo conto di quanto sia debole il potere di previsione di cui dispone. Dopotutto, il concetto di efficienza manageriale non è che un'ulteriore finzione morale contemporanea, e forse la più importante. Il predominio della modalità di comportamento manipolativa nella nostra cultura non è e non può essere accompagnato da un grande successo effettivo nella manipolazione. Ovviamente non intendo dire che le attività dei pretesi esperti non abbiano degli effetti, e neppure negare che di tali effetti noi risentiamo, e risentiamo gravemente. Ma il concetto di controllo sociale implicito in quello di competenza è davvero una mascherata. Il nostro ordine sociale è, in un senso molto letterale, fuori di noi, e in realtà fuori del controllo di chicchessia. Nessuno ne ha o ne potrebbe avere la responsabilità.

Dal punto di vista che ho assunto, la fede nella competenza manageriale è dunque molto simile a ciò che Carnap e Ayer pensavano fosse la fede in Dio. È un'illusione in più, e un'illusione tipicamente moderna: quella di un potere a noi estraneo che afferma di promuovere la giustizia. Perciò il manager come personaggio è diverso da come appare a prima vista: il mondo sociale del realismo quotidiano, disincantato, pratico, pragmatico e senza controsensi che costituisce l'ambiente dei manager, è un mondo la cui prolungata esistenza dipende dalla perpetuazione sistematica del fraintendimento e della fede in illusioni. Al feticismo della merce se ne è aggiunto un altro della stessa importanza, quello delle capacità burocratiche. Da tutta la mia argomentazione segue infatti che la sfera della competenza manageriale è una sfera in cui quelle che si spacciano per tesi oggettivamente fondate funzionano in realtà come espressioni di volontà e preferenze arbitrarie, ma mascherate. La descrizione di Keynes di come i discepoli di Moore avanzassero le loro preferenze personali con il pretesto di identificare la presenza o l'assenza della proprietà non razionale della bontà, una proprietà che era di fatto una finzione, trova la sua degna continuazione contemporanea nella forma di una descrizione altrettanto elegante ed eloquente di come, nel mondo sociale dell'impresa e degli en- li

governativi, le preferenze personali siano avanzate con il pretesto di identificare la presenza o l'assenza dei responsi degli esperti. E proprio come la descrizione keynesiana ci faceva capire perché l'emotivismo fosse una teoria così convincente, lo stesso farebbe una simile continuazione

contemporanea. Il risultato della profezia del diciannovesimo secolo è stato di produrre non un controllo sociale diretto scientificamente, ma un'abile imitazione teatrale di un controllo siffatto. È la riuscita istrionica che conferisce potere e autorità nella nostra cultura. Il burocrate più efficiente è l'attore migliore.

Molti manager e burocrati ribatterebbero: stai attaccando un uomo di paglia che tu stesso hai fabbricato. Noi non accampiamo grandi pretese, né weberiane né di altro genere. Siamo acutamente consapevoli come lo sei tu dei limiti delle generalizzazioni sociologiche. Svolgiamo una funzione modesta con una competenza modesta e senza pretese. Ma possediamo davvero una conoscenza specialistica, abbiamo le carte in regola per essere definiti esperti nei nostri campi limitati.

La mia argomentazione non intende affatto impugnare queste pretese modeste; ma non sono certo tesi del genere a conseguire potere e autorità all'interno delle società burocratiche, sia pubbliche sia private, o agli occhi di esse. Poiché tesi così modeste non potrebbero mai legittimare il possesso o gli utilizzi del potere all'interno o da parte delle società burocratiche in un modo o su una scala che si avvicinino anche lontanamente a quelli in cui tale potere è esercitato. Perciò le tesi modeste e senza pretese contenute in questa replica alla mia argomentazione possono essere a loro volta assai fuorvianti, tanto per quelli che le enunciano quanto per chiunque altro. Infatti la loro funzione sembra essere non la confutazione del mio argomento che nelle nostre imprese è stata istituzionalizzata una fede metafisica nella competenza manageriale, ma piuttosto una giustificazione per continuare a partecipare ai giochi di prestigio che vengono inscenati di conseguenza. Il talento istrionico degli attori che interpretano piccole parti secondarie è tanto necessario alla commedia burocratica quanto il contributo degli attori che impersonano i grandi personaggi manageriali.

9. Nietzsche o Aristotele?

Ho suggerito che la visione del mondo contemporanea è in misura predominante, sebbene forse non sempre nei dettagli, una visione weberiana. Si leveranno subito proteste. La maggior parte dei liberal sosterrà che non esiste affatto "la" visione del mondo contemporanea: esiste una molteplicità di visioni che derivano da quell'irriducibile pluralità dei valori di cui Sir Isaiah Berlin è il difensore insieme più sistematico e più convincente. Molti socialisti sosterranno che la visione del mondo contemporanea predominante è una visione marxista, che Weber è *vieux jeu*, le sue tesi fatalmente minate dai suoi critici di sinistra. Ai primi risponderò che la fede in un'irriducibile pluralità dei valori è appunto un tema persistente e fondamentale dell'opera di Weber. Ai secondi dirò che nel momento in cui i marxisti si organizzano e si accingono a prendere il potere diventano sempre, e sempre sono diventati, weberiani nella sostanza, pur rimanendo marxisti nella retorica; poiché nella nostra cultura non conosciamo nessun movimento organizzato in vista del potere che non abbia una forma burocratica e manageriale, e non sappiamo di alcuna giustificazione dell'autorità che non sia di tipo weberiano. E se questo vale per il marxismo quando è in cammino verso il potere, tanto più vale quando vi giunge. Ogni potere tende alla cooptazione, e il potere assoluto tende alla cooptazione assoluta.

Tuttavia, se la mia argomentazione è corretta, questa visione del mondo weberiano non può essere sostenuta razionalmente; maschera e nasconde anziché illuminare, e il suo potere dipende dal successo di questa operazione di mascheramento e occultamento. E a questo punto si udrà un secondo coro di proteste. Perché nel corso

della mia intera argomentazione non vi è stato alcun posto per la parola "ideologia"?

Perché ho parlato così tanto di maschere e occultamenti e così poco (praticamente per nulla) di ciò che viene mascherato e occultato? La risposta sintetica a quest'ultima domanda è che non ho nessuna risposta generale da dare; ma non sto adducendo a giustificazione la mera ignoranza. Quando Marx mutò il significato del termine "ideologia" e lo orientò nella sua direzione moderna, lo fece a volte riferendosi a certi esempi facilmente comprensibili. Ad esempio, secondo la visione di Marx, i rivoluzionari francesi del 1789 ritenevano di avere le stesse forme di esistenza morale e politica degli antichi repubblicani; in questo modo essi nascondevano a se stessi il loro ruolo sociale di portavoce della borghesia. Analogamente, i rivoluzionari inglesi del 1649 si consideravano come i servi di Dio dell'Antico Testamento; e in questo modo, analogamente, mascheravano il loro ruolo sociale. Ma nei casi in cui gli esempi particolari di Marx furono generalizzati in una teoria (o dallo stesso Marx o da altri), sorsero tipi di problemi del tutto diversi. Infatti la generalità della teoria deriva appunto dal tentativo di rappresentarla mediante un insieme di generalizzazioni legali, che collegano le condizioni materiali e le strutture di classe delle società intese come cause, con le credenze ispirate dall'ideologia intese come effetti. Questo è il senso delle prime formulazioni di Marx ed Engels ne *L'ideologia tedesca*, e di quelle successive di Engels in *Anti-Dühring*. Così la teoria dell'ideologia divenne un ulteriore esempio del tipo di pseudoscienza sociale che, come ho già sostenuto, rappresenta in modo fuorviante la forma delle scoperte effettive dei sociologi, e al tempo stesso funge a sua volta da espressione mascherata di una preferenza arbitraria. Di fatto, la teoria dell'ideologia si rivela come un esempio in più di quello stesso fenomeno che i suoi assertori si proponevano di capire. Perciò, mentre abbiamo tuttora molto da imparare dalla storia del Diciotto Brumaio, la teoria generale marxista dell'ideologia e i suoi molteplici derivati non sono a loro volta che un ulteriore insieme di sintomi travestito da diagnosi.

Ma è evidente che la mia tesi fondamentale sulla morale presuppone in effetti parte della concezione dell'ideologia di cui Marx è l'autore originario, e che è stata applicata in modo illuminante in svariati campi da pensatori così diversi fra loro come Karl Mannheim e Lucien Goldmann. Se l'espressione morale viene utilizzata al servizio di una volontà arbitraria, si tratta della volontà arbitraria di qualcuno; e la domanda di chi sia questo qualcuno è ovviamente importante sia dal punto di vista morale sia da quello politico. Ma qui non è mio compito rispondere a questa domanda. Quello che devo mostrare per portare a termine il mio compito attuale è solo come la morale sia diventata disponibile per un certo tipo di uso, e che essa viene davvero utilizzata così.

Ciò che ci occorre per completare il genere di interpretazione che ho dato del discorso e della prassi morali specificamente moderni è dunque una serie di interpretazioni storiche che mostrino come oggi si possa conferire un aspetto morale a fin troppe cause, come la forma dell'enunciazione morale fornisca una possibile maschera praticamente per qualsiasi volto. Poiché la morale è diventata *universalmente disponibile* in un modo del tutto nuovo. Fu proprio la percezione da parte di Nietzsche di questa acquiescenza volgarizzata dell'espressione morale moderna a ispirare in parte il suo disgusto nei confronti di essa. E questa percezione è un tratto della filosofia morale di Nietzsche che ne fa una delle due autentiche alternative teoretiche cui si trova di fronte chiunque tenti di analizzare la situazione morale della nostra cultura, ammesso che l'argomentazione che ho svolto finora sia sostanzialmente corretta. Perché è così? Per rispondere in modo adeguato a questa domanda devo innanzitutto dire qualcosa di più circa la mia tesi, e in secondo luogo dire qualcosa circa le intuizioni di Nietzsche.

Una parte fondamentale della mia tesi è stata che l'espressione e la prassi morali moderne possono essere comprese soltanto come una serie di residui superstiti di un passato più antico, e che fino a quando non si sarà ben capito questo, i problemi insolubili che tali residui hanno generato per i moderni teorici della morale sono destinati a rimanere insolubili. Se il carattere deontologico dei giudizi morali è il fantasma di concezioni della legge divina che sono

del tutto estranee alla metafisica della modernità, e se, analogamente, il carattere teleologico è il fantasma di concezioni della natura e dell'attività umana che sono altrettanto fuori posto nel mondo moderno, dovremmo aspettarci che i problemi del comprendere i giudizi morali e di assegnare loro uno statuto intelligibile si ripresentino di continuo, e che appunto per questa loro continuità si dimostrino refrattari alle soluzioni filosofiche. Ciò che qui ci occorre non è solo l'acume filosofico, ma anche il genere di visione con cui gli antropologi, nei casi migliori, osservano le altre culture, e che consente loro di identificare sopravvivenze e incomprensibilità non percepite da coloro che fanno parte di tali culture. Un modo per educare la nostra visione potrebbe essere di indagare se le difficoltà della nostra situazione culturale e morale non somiglino per caso a quelle di ordinamenti sociali che finora abbiamo considerato molto diversi dal nostro. L'esempio specifico che ho in mente è quello di certi regni isolani del Pacifico a cavallo fra il Settecento e l'Ottocento.

Nel diario del suo terzo viaggio, il capitano Cook documenta la prima scoperta da parte di persone di lingua inglese della parola polinesiana tabu (in diverse forme). I marinai inglesi erano rimasti stupefatti da quelle che consideravano le abitudini sessuali promiscue dei polinesiani, e rimasero ancor più stupefatti dal netto contrasto con la rigorosa proibizione che investiva comportamenti quali il mangiare insieme da parte di uomini e donne. Quando domandarono perché agli uomini e alle donne fosse vietato di mangiare insieme, fu loro risposto che quella prassi era tabu. Ma quando chiesero ulteriormente che cosa significasse la parola tabu, ottennero solo scarse informazioni. Evidentemente, tabu non significava semplicemente proibito: perché dire che qualcosa (persona, o prassi, o teoria) è tabu vuol dire fornire qualche specie particolare di ragione per la sua proibizione. Ma che specie di ragione? È una domanda che non ha messo in imbarazzo soltanto i marinai di Cook: da Frazer a Tylor fino a Franz Steiner e Mary Douglas, gli antropologi hanno dovuto cimentarsi con essa. Da questo cimento emergono due chiavi di lettura del problema. La prima è la significatività del fatto che i marinai di Cook non fossero

in grado di ottenere dai loro informatori indigeni alcuna risposta intelligibile alle loro domande. Ciò che questo fatto lascia supporre (e qualsiasi supposizione è in una certa misura speculativa) è che gli stessi informatori indigeni non comprendessero veramente la parola che stavano usando, e questa supposizione è rafforzata dalla facilità con cui quarant'anni dopo, nel 1819, Kamehameha II abolì i tabu nelle Hawaii, e dall'assenza di conseguenze sociali di questo atto.

Ma i polinesiani potevano davvero essere giunti a usare una parola che in realtà essi stessi non capivano? E su questo punto che gli studi di Steiner e della Douglas sono illuminanti. Ciò che entrambi ipotizzano è infatti che le regole dei tabu abbiano spesso, e forse tipicamente, una storia che si divide in due fasi. Nella prima sono inseriti in un contesto che conferisce loro intelligibilità. Così Mary Douglas ha sostenuto che le regole dei tabu del Deuteronomio presuppongono un certo tipo di cosmologia e di tassonomia. Se si privano le regole dei tabu del loro contesto originario, esse diventano immediatamente suscettibili di apparire un insieme di proibizioni arbitrarie, come nella maggior parte dei casi appaiono effettivamente, quando è andato smarrito il contesto iniziale, quando quelle credenze che costituivano lo sfondo delle regole del tabu e alla cui luce esse erano state originariamente comprese sono state non solo abbandonate, ma addirittura dimenticate.

In una situazione del genere, le regole sono state spogliate di qualsiasi statuto che possa garantire l'autorità, e se non acquistano alla svelta un nuovo statuto, sia la loro interpretazione che la loro giustificazione diventano discutibili. Quando le risorse di una cultura sono troppo scarse per svolgere il compito della reinterpretazione, il compito della giustificazione diviene impossibile. Di qui forse la vittoria relativamente facile, benché sorprendente per alcuni osservatori contemporanei, di Kamehameha II contro i tabu (e la creazione, mediante questa vittoria, di un vuoto culturale in cui le banalità dei missionari protestanti del New England furono accolte fin troppo rapidamente). Ma se la cultura polinesiana avesse goduto della benedizione di una filosofia analitica, è fin troppo evidente che il problema del significato del tabu avrebbe potuto essere risolto in molti modi. Tabu, avrebbe

detto una fazione, è chiaramente il nome di una proprietà non-naturale; ed esattamente lo stesso ragionamento che indusse Moore a considerare buono come il nome di una proprietà del genere, e Prichard e Ross a considerare obbligatorio e giusto come nomi di proprietà del genere, sarebbe stato disponibile per dimostrare che anche tabu è il nome di una proprietà del genere. Senza dubbio un'altra fazione avrebbe sostenuto che "Questo è tabu" significa grossomodo: "Io disapprovo questo; disapprovalo anche tu"; ed esattamente lo stesso ragionamento che indusse Stevenson e Ayer a ritenere che "buono" avesse principalmente un uso emotivo sarebbe stato disponibile per sostenere la teoria emotivista del tabu. Presumibilmente sarebbe nata una terza fazione, che avrebbe affermato che la forma grammaticale di "Questo è tabu" maschera una prescrizione imperativa universalizzabile.

L'inutilità di questo dibattito immaginario deriva da un presupposto condiviso dalle fazioni antagoniste, cioè che l'insieme di regole di cui esse stanno indagando lo statuto e la giustificazione forniscano un oggetto sufficientemente determinato per l'indagine, forniscano il materiale per un campo di studio autonomo. Dal nostro punto di vista nel mondo reale, noi sappiamo che non è così, che non c'è modo di comprendere il carattere delle regole dei tabu se non considerandole un residuo di qualche sfondo culturale precedente e più elaborato. Sappiamo anche, di conseguenza, che qualsiasi teoria che renda le regole dei tabu polinesiane del tardo Settecento intelligibili in quanto tali, senza alcun riferimento alla loro storia, è necessariamente una teoria falsa; la sola teoria vera può essere una teoria che riconosca la condizione di inintelligibilità in cui esse si trovavano in quel periodo. Inoltre, la sola narrazione vera e adeguata sarà una narrazione che ci consenta di distinguere fra ciò che significa per un insieme di regole e pratiche dei tabu trovarsi in uno stato di ordine e ciò che significa per un tale insieme essere stato frammentato e gettato in uno stato di disordine, e che insieme ci consenta di comprendere il passaggio storico attraverso cui la seconda situazione è derivata dalla prima. Solo gli scritti di un certo genere di storiografia ci forniranno quello di cui abbiamo bisogno.

E ora, per rafforzare la mia argomentazione precedente, sorge inesorabile la domanda: perché dovremmo giudicare i veri filosofi analitici della morale come Moore, Ross, Prichard, Stevenson, Hare e gli altri in modo diverso da quello in cui proprio adesso abbiamo giudicato i loro immaginari corrispettivi polinesiani? Perché dovremmo giudicare i nostri usi contemporanei dei termini buono, giusto e obbligatorio in modo diverso da quello in cui giudichiamo gli usi del termine tabu nella Polinesia del tardo Settecento? E perché non dovremmo considerare Nietzsche il Kamehameha II della tradizione europea?

Infatti il risultato storico di Nietzsche fu di capire più chiaramente di qualsiasi altro filosofo (certo più chiaramente dei suoi analoghi dell'emotivismo anglosassone e dell'esistenzialismo dell'Europa continentale) non solo che quelli che si spacciavano per appelli alla obiettività erano di fatto espressioni di una volontà soggettiva, ma anche la natura dei problemi che ciò poneva alla filosofia morale. È vero che, come dimostrerò in seguito, Nietzsche compie una generalizzazione illegittima dalla situazione del giudizio morale nella sua epoca alla natura della morale in quanto tale; e mi sono già espresso con giustificabile severità sulla costruzione nietzscheana di quella fantasia insieme assurda e pericolosa che è l'Übermensch. Ma vai la pena di rilevare che persino tale costruzione è sorta da un'intuizione genuina.

In un passo famoso de *La gaia scienza* (aforisma 335), Nietzsche schernisce l'idea di fondare la morale da un lato su sentimenti morali interiori, sulla coscienza, dall'altro sull'imperativo categorico kantiano, sull'universalizzabilità. In cinque capoversi rapidi, arguti e convincenti, egli liquida sia quello che ho definito il progetto illuminista di scoprire fondamenti razionali per una morale oggettiva, sia la fiducia del soggetto morale quotidiano della cultura postilluministica che la sua prassi e la sua espressione morali siano in una condizione di ordine. Ma Nietzsche prosegue poi affrontando il problema creato da questo atto di distruzione. La struttura logica sottesa alla sua argomentazione è la seguente: se la morale non è altro che una serie di espressioni di volontà, la mia morale può essere soltanto ciò che crea la mia volontà. Non ci può essere posto

per finzioni quali i diritti naturali, l'utilità, la massima felicità del maggior numero. Io stesso devo ora condurre all'esistenza "nuove tavole dei valori". "Noi vogliamo diventare quelli che siamo: i nuovi, gli irripetibili, gli inconfontabili, i legislatori-di-se-stessi, i creatori-di-se-stessi!" (p. 196). Il soggetto morale autonomo razionale e razionalmente giustificato del diciottesimo secolo è una finzione, un'illusione: perciò, decide Nietzsche, sostituiamo la ragione con la volontà e trasformiamo noi stessi in soggetti morali autonomi mediante qualche atto di volontà titanico ed eroico, un atto di volontà che per la sua qualità può riportarci alla mente quell'affermazione di sé, arcaica e aristocratica, che precedette quella che Nietzsche considerava la catastrofe della morale degli schiavi, e che per la sua efficacia può essere il precursore profetico di una nuova era. Il problema è dunque come costruire in un modo completamente nuovo, come inventare una nuova tavola dei valori e una nuova legge: un problema che si pone per ciascun individuo. Questo problema costituirebbe il nucleo di una filosofia morale nietzscheana. Poiché l'implacabile serietà con cui ha inseguito il problema, non le sue frivole soluzioni, costituisce la grandezza di Nietzsche, la grandezza che fa di lui il filosofo morale, se le uniche alternative alla filosofia morale di Nietzsche risultano essere quelle formulate dai filosofi illuministi e dai loro successori.

Anche in un altro senso Nietzsche è il filosofo morale della nostra epoca. Ho già sostenuto infatti che quest'ultima, nella sua rappresentazione di se stessa a se stessa, è prevalentemente weberiana; e ho anche osservato che le categorie di pensiero fondamentali di Weber presupponevano la tesi fondamentale di Nietzsche. Quindi l'irrazionalismo profetico di Nietzsche (irrazionalismo, perché i problemi di Nietzsche rimangono irrisolti e le sue soluzioni sono altrettante sfide alla ragione) resta immanente nelle forme manageriali weberiane della nostra cultura. Ogni volta che coloro che sono immersi nella cultura burocratica dell'epoca tentano di pensare un modo di fondare moralmente ciò che sono e ciò che fanno, finiscono per scoprire premesse nietzscheane nascoste. E di conseguenza è possibile prevedere con sicurezza che nei contesti, in apparenza del tutto dissimili, delle società moderne

dirette dalla burocrazia, sorgeranno periodicamente movimenti sociali ispirati proprio a quel genere di irrazionalismo profetico di cui il pensiero di Nietzsche è il progenitore. In effetti, appunto perché e nella misura in cui il marxismo, in quanto fenomeno contemporaneo, è weberiano nella sua sostanza, possiamo attenderci forme di irrazionalismo profetico da sinistra tanto quanto da destra. È il caso di gran parte del radicalismo studentesco degli anni Sessanta. (Per le versioni teoretiche di questo nietzscheanesimo di sinistra, vedi gli articoli di Kathryn Pyne Parsons e di Tracy Strong in Solomon, 1973; Miller, 1979). Nietzsche e Weber insieme ci forniscono dunque l'articolazione filosofica fondamentale dell'ordinamento sociale contemporaneo; ma quelli che essi delineano con tanta chiarezza sono i tratti macroscopici e predominanti del paesaggio sociale moderno. Proprio perché sono così efficaci sotto questo aspetto, possono essere di scarso aiuto nel decifrare i corrispettivi microscopici di quei tratti nelle interazioni mondane della vita quotidiana. Fortunatamente, come ho osservato sopra, possediamo già una sociologia della vita quotidiana che corrisponde esattamente al pensiero di Weber e di Nietzsche: la sociologia dell'interazione elaborata da Erving Goffman. La contrapposizione centrale contenuta nella sociologia di Goffman è precisamente la stessa contenuta nell'emotivismo. È la contrapposizione fra il preteso significato e scopo dei nostri enunciati e l'uso effettivo che di essi viene fatto, fra le rappresentazioni superficiali del comportamento e le strategie utilizzate per ottenere tali rappresentazioni. L'unità di analisi nelle interpretazioni di Goffman è sempre l'individuo portatore di ruoli che lotta per realizzare la sua volontà all'interno di una situazione strutturata in base ai ruoli. Il fine del portatore di ruoli goffmaniano è l'efficacia, e nell'universo sociale di Goffman, il successo non è altro che ciò che passa per tale. E non può essere altro, poiché il mondo di Goffman è privo di criteri oggettivi di successo; è definito in modo che non vi è alcuno spazio culturale o sociale da cui si possa fare appello a un siffatto criterio.

I criteri sono stabiliti attraverso la stessa interazione, e al suo interno; e i criteri morali sembrano avere soltanto la funzione di

sostenere tipi di interazione che possono sempre essere minacciati da individui eccessivamente aggressivi. "Nel corso di qualsiasi conversazione, vengono stabiliti dei criteri circa la misura in cui l'individuo può consentire a se stesso di lasciarsi trascinare dal discorso, di farsi assorbire da esso. Sarà costretto a impedire a se stesso di diventare così enfatico nei sentimenti e nella prontezza ad agire da minacciare i confini emotivi che sono stati stabiliti per lui nell'interazione... quando l'individuo si lascia davvero coinvolgere troppo dall'argomento della conversazione, e dà l'impressione agli altri di non possedere la misura necessaria di autocontrollo sui propri sentimenti e sulle proprie azioni... allora è probabile che gli altri siano condotti dal coinvolgimento nel discorso al coinvolgimento nei confronti di colui che discorre. L'ardore eccessivo di un uomo si tradurrà nell'alienazione di un altro... la prontezza a lasciarsi coinvolgere troppo è una forma di tirannia praticata da bambini, primedonne e signori di ogni specie, che antepongono momentaneamente i propri sentimenti personali alle regole morali che dovrebbero aver creato nella società le condizioni di sicurezza per l'interazione" (Interaction Ritual, 1972, pp. 122-3).

Poiché successo è qualunque cosa passi per tale, è nella considerazione degli altri che io riesco o fallisco; di qui l'importanza della rappresentazione come un tema, o forse il tema fondamentale. Per il mondo sociale di Goffman vale una tesi che Aristotele, nell'Etica Nicomachea, esamina soltanto per respingere: che il bene per l'uomo consista nel possesso dell'onore, dove onore è appunto tutto ciò che incarna ed esprime la considerazione degli altri. La ragione che Aristotele adduce per rifiutare questa tesi è pertinente. Noi, egli dice, onoriamo gli altri in virtù di qualcosa che essi sono o che hanno fatto per meritare l'onore; perciò quest'ultimo può essere tutt'al più un bene secondario. Ciò in virtù di cui si attribuisce l'onore dev'essere più importante. Ma nel mondo sociale di Goffman le stesse attribuzioni di merito fanno parte della realtà sociale pianificata la cui funzione è di favorire o contenere qualche volontà portatrice di ruoli che lotta per la propria affermazione. Quella di Goffman è una sociologia che intenzionalmente frustra le pretese dell'apparenza di essere qualcosa di più che apparenza. È una

sociologia che si sarebbe tentati di definire cinica (nel senso moderno, non in quello antico), ma per il fatto che, se il ritratto di Goffman della vita umana è fedele all'originale, non ci può essere qualcosa come un cinico disprezzo per il merito oggettivo, dal momento che non esiste qualcosa come un merito oggettivo che il cinico possa disprezzare.

È importante osservare che nella società di cui Aristotele era il portavoce (e in molte società posteriori così diverse fra loro come quella delle saghe islandesi e quella dei beduini del deserto occidentale), appunto perché onore e valore erano connessi nel modo che Aristotele mette in rilievo, il concetto di onore era molto diverso, nonostante la somiglianza superficiale, da qualunque cosa possiamo trovare nelle pagine di Goffman e da quasi qualunque cosa possiamo trovare nelle società moderne. In molte società premoderne l'onore di un uomo consiste in ciò che è dovuto a lui, alla sua stirpe e alla sua casa, in conseguenza del fatto che essi occupano il posto loro dovuto nell'ordinamento sociale. Disonorare qualcuno significa non riconoscere ciò che gli è dovuto in questo senso. Perciò il concetto di insulto diventa un concetto socialmente fondamentale, e in molte di queste società un certo tipo di insulto va punito con la morte. Peter Berger e i suoi coautori (1973) hanno sottolineato la significatività del fatto che nella società moderna non abbiamo alcuna istanza legale o semi-legale a cui ricorrere se veniamo insultati. Gli insulti sono stati dislocati ai margini della nostra vita culturale, dove esprimono sentimenti privati anziché conflitti pubblici. E non sorprende che questo sia l'unico posto che rimane per loro negli scritti di Goffman.

Il confronto fra i libri di Goffman (sto pensando in particolare a *La vita quotidiana come rappresentazione*, *Espressione e identità*, *Il rituale dell'interazione* e *L'interazione strategica*) e *l'Etica nicomachea* è molto pertinente. In una fase anteriore dell'argomentazione ho sottolineato la stretta relazione tra filosofia morale e sociologia; e proprio come *l'Etica* e *la Politica* di Aristotele sono contributi tanto alla seconda quanto alla prima, così i libri di Goffman presuppongono una filosofia morale. La presuppongono da un lato perché sono un'acuta interpretazione di forme di compor-

tamento all'interno di una società particolare che di per sé incorpora una teoria morale nelle sue modalità tipiche di azione e di prassi; e d'altro lato, a causa delle implicazioni filosofiche delle posizioni teoretiche di Goffman. Quindi la sociologia di Goffman, dal momento che pretende di mostrare non solo ciò che la natura umana può diventare in certe condizioni molto particolari, ma ciò che la natura umana deve essere e perciò è sempre stata, evidentemente avanza la tesi implicita che la filosofia morale di Aristotele sia falsa. Questo non è un problema che lo stesso Goffman sollevi o abbia bisogno di sollevare. Ma è sollevato e affrontato brillantemente dal grande predecessore e anticipatore di Goffman, Nietzsche, nella *Genealogia della morale* e altrove. E raro che Nietzsche faccia dei riferimenti espliciti ad Aristotele, fuorché su questioni estetiche. Ma in realtà egli prende a prestito il nome e il concetto di "uomo dalla grande anima" dall'*Etica*, benché nel contesto della sua teoria esso diventi del tutto diverso da ciò che era in quella di Aristotele. Ma dalla sua interpretazione della storia della morale risulta con assoluta chiarezza che per Nietzsche la dottrina aristotelica dell'etica e della politica sarebbe dovuta essere classificata insieme con tutte quelle forme camuffate e degenerate della volontà di potenza che derivano dalla svolta sbagliata imboccata da Socrate.

Ma ovviamente non si tratta solo del fatto che la filosofia morale di Nietzsche è falsa se quella di Aristotele è vera, e viceversa. La filosofia morale di Nietzsche si contrappone in modo particolare a quella di Aristotele in un senso molto più forte, in virtù del ruolo storico svolto da ciascuna delle due. Infatti, come ho sostenuto sopra, fu perché una tradizione morale, di cui il pensiero aristotelico costituiva il nucleo intellettuale, venne ripudiata nel corso delle transizioni che ebbero luogo fra il quindicesimo e il diciassettesimo secolo, che si dovette intraprendere il progetto illuminista di scoprire nuovi fondamenti razionali e secolari per la morale. E fu perché questo progetto fallì, perché le teorie proposte dai suoi protagonisti intellettualmente più dotati, in particolare da Kant, non poterono reggere di fronte alla critica razionale, che Nietzsche e tutti i suoi successori esistenzialisti ed emotivisti furono in grado di

sferrare la loro critica apparentemente vittoriosa a tutta la morale precedente. Perciò la difendibilità della posizione nietzscheana dipende in ultima analisi dalla risposta alla domanda: era giusto, in primo luogo, rifiutare Aristotele? Perché se la posizione etica e politica di Aristotele, o qualcosa di molto simile, potesse essere sostenuta, l'intera impresa nietzscheana sarebbe priva di senso. Infatti la potenza della posizione di Nietzsche dipende dalla verità di una tesi fondamentale: che ogni giustificazione razionale della morale palesemente fallisce, e che quindi la fede nei dogmi della morale va spiegata riconducendola a un insieme di razionalizzazioni che nasconde il fenomeno essenzialmente non-razionale della volontà. La mia stessa argomentazione mi costringe a concordare con Nietzsche sul fatto che i filosofi illuministi non sono mai riusciti a fornire fondamenti per mettere in dubbio la sua tesi centrale: i suoi brevi aforismi sono ancora più micidiali delle sue argomentazioni per esteso. Ma se è vero quanto ho sostenuto sopra, quello stesso fallimento non era altro che una conseguenza storica del rifiuto della tradizione aristotelica. E dunque la domanda fondamentale diventa davvero: è possibile, dopotutto, giustificare l'etica di Aristotele, o qualcosa di molto simile ad essa?

È un'affermazione troppo modesta definirla una domanda vasta e complessa. Poiché i punti che dividono Aristotele e Nietzsche sono parecchi e di specie molto diverse. A livello di teoria filosofica, ci sono questioni di politica e di psicologia filosofica oltre che di teoria morale; e in ogni caso, la loro non è semplicemente la contrapposizione di due teorie, ma quella della precisazione teoretica di due modi di vita differenti. Il ruolo dell'aristotelismo nella mia argomentazione non è dovuto esclusivamente alla sua importanza storica. Nel mondo antico e in quello medievale esso si trovò sempre in conflitto con altri punti di vista, e i vari modi di vita di cui si considerava il miglior interprete teoretico avevano altri rappresentanti teoretici sofisticati. È vero che nessuna dottrina si affermò in una così vasta molteplicità di contesti come l'aristotelismo: greco, islamico, ebraico e cristiano, e che quando la modernità sferrò i propri attacchi a un inondo più antico i suoi esponenti più acuti capirono che era l'aristotelismo a dover essere

abbattuto. Ma tutte queste verità storiche, per quanto essenziali, sono prive di importanza a paragone del fatto che l'aristotelismo è filosoficamente la più potente forma premoderna di pensiero morale. Se bisogna sostenere contro la modernità una visione premoderna della morale e della politica, questo dovrà avvenire in termini del tipo di quelli aristotelici, oppure non avvenire affatto.

La congiunzione dell'argomento filosofico e di quello storico rivela dunque che o si devono seguire dal principio alla fine le aspirazioni e il fallimento delle diverse versioni del progetto illuminista, sinché non rimangano che la diagnosi e la problematica nietzscheane, oppure bisogna ritenere che il progetto illuminista non solo fu sbagliato, ma in primo luogo non avrebbe mai dovuto essere intrapreso. Non vi è nessuna terza alternativa, e in particolare nessuna alternativa fornita dai pensatori che stanno al centro dei programmi accademici tradizionali contemporanei di filosofia morale, Hume, Kant e Mill. Non sorprende che l'insegnamento dell'etica abbia spesso effetti distruttivi sulla mente degli allievi, e li induca allo scetticismo.

Ma quale delle due alternative dovremmo scegliere? E come dovremmo scegliere? È un ulteriore merito di Nietzsche l'aver unito alla sua critica delle morali illuministe, la constatazione del fatto che esse non solo non hanno saputo darvi risposta, ma neppure porre in modo adeguato la domanda: che genere di persona devo diventare? In un certo senso, questa è una domanda ineludibile, perché in pratica ciascuna vita umana fornisce ad essa una risposta. Ma per le morali tipicamente moderne è una domanda cui ci si può accostare solo indirettamente. La domanda principale dal loro punto di vista verteva sulle regole: quali regole dovremmo seguire? E perché dovremmo rispettarle? E non sorprende che sia stata questa la domanda principale, se richiamiamo alla mente le conseguenze dell'eliminazione della teleologia aristotelica dal mondo morale. Roland Dworkin ha sostenuto di recente che la dottrina fondamentale del liberalismo moderno è la tesi che le domande circa la vita buona per l'uomo o i fini della vita umana vanno considerate, dal punto di vista pubblico, sistematicamente indecidibili. Su di esse gli individui sono liberi di consentire o di dissentire. Perciò le regole

della morale e del diritto non devono essere dedotte da qualche concezione più essenziale del bene dell'uomo, né giustificate in base ad essa. Credo che nel sostenere questo Dworkin abbia identificato una posizione tipica non soltanto del liberalismo, ma di tutta la modernità. Le regole diventano il concetto primario della vita morale. Di conseguenza, le qualità del carattere riescono generalmente a ottenere un apprezzamento solo in quanto sono destinate a condurci a seguire l'insieme giusto di regole. "Le virtù sono sentimenti, cioè famiglie di disposizioni e inclinazioni, correlate tra loro e regolate da un desiderio di ordine superiore, in questo caso un desiderio di agire in base ai principi morali corrispondenti", afferma John Rawls, uno degli ultimi filosofi morali della modernità (1971, p. 168), e in un altro punto definisce "le virtù morali fondamentali" come "desideri forti e normalmente validi di agire rispettando i principi fondamentali del giusto" (p. 358).

Quindi, dal punto di vista moderno, la giustificazione delle virtù dipende da una qualche giustificazione precedente delle regole e dei principi; e se quest'ultima diventa radicalmente problematica, lo diventa anche la prima. Ma supponiamo che nell'articolare i problemi della morale i portavoce della modernità, e in particolare dei liberalismo, abbiano concepito in maniera errata la gerarchia dei concetti assiologici; supponiamo di doverci occupare in primo luogo delle virtù per capire la funzione e l'autorità delle regole; allora dovremmo cominciare l'indagine in modo esattamente opposto a quello in cui la cominciarono Hume, Diderot, Kant o Mill. È interessante che su questo punto Nietzsche e Aristotele concordino.

Inoltre, è evidente che se dobbiamo trovare un nuovo punto di partenza dell'indagine per rimettere daccapo in discussione l'aristotelismo, sarà necessario considerare la stessa filosofia morale di Aristotele non semplicemente quale si esprime nei testi fondamentali della sua opera, ma come un tentativo di ereditare e di riassumere gran parte del pensiero anteriore, e come, a sua volta, una fonte di stimoli per gran parte di quello a venire. Sarà necessario, cioè, scrivere una breve storia delle concezioni delle virtù, nella quale Aristotele costituisce un punto focale fondamentale, ma che mette a frutto le risorse di un'intera

tradizione dell'agire, del pensiero e del discorso, di cui quella aristotelica costituisce soltanto una parte: una tradizione di cui ho parlato sopra come della "tradizione classica", e la cui visione dell'uomo ho definito "la visione classica dell'uomo". Passo ora ad affrontare questo compito, e, per quella che forse è troppo fortunata per essere una coincidenza, il suo punto di partenza costituisce un esperimento iniziale per risolvere la controversia fra Nietzsche e Aristotele. Infatti Nietzsche si considerava l'ultimo erede del messaggio di quell'aristocrazia omerica le cui gesta e virtù fornirono la materia ai poeti dai quali, inevitabilmente, dobbiamo incominciare. E perciò letteralmente una giustizia poetica nei confronti di Nietzsche iniziare la nostra considerazione di quella tradizione classica da cui Aristotele emergerà come la figura centrale con una considerazione della natura delle virtù nel genere di società eroica ritratta nell'Iliade.

10. Le virtù nelle società eroiche

In tutte quelle culture, greca, medievale o rinascimentale, dove il pensiero e l'azione morali sono strutturati in base a una qualche versione dello schema che ho definito classico, i mezzi principali dell'educazione morale consistono nel raccontare storie. Dove sono prevalsi il cristianesimo, il giudaismo o l'islamismo, le storie bibliche sono importanti come qualsiasi altra, e naturalmente ciascuna cultura possiede storie che le sono peculiari; ma ciascuna di queste culture, greca o cristiana, possiede anche un insieme di storie che derivano dalla sua età eroica ormai scomparsa, e parlano di essa. Nell'Atene del sesto secolo la recitazione ufficiale dei poemi omerici fu istituita come cerimonia pubblica; i poemi stessi, nella loro parie sostanziale, furono composti non più tardi del settimo secolo, ma narrano di un'epoca molto più antica persino di quest'ultima. Nell'Islanda cristiana del Duecento, gli uomini scrivevano saghe sugli avvenimenti del secolo successivo al 930 d.C., il periodo immediatamente precedente e immediatamente posteriore al primo arrivo del cristianesimo, quando ancora fioriva l'antica religione scandinava. Nel dodicesimo secolo, nel monastero di Clonmacnoise, i monaci irlandesi trascrissero nel Lebor na Huidre storie di eroi dell'Ulster, il linguaggio di alcune delle quali consente agli studiosi di retrodatarle all'ottavo secolo, ma le cui trame si svolgono secoli prima, in un'epoca in cui l'Irlanda era ancora pagana. Esattamente lo stesso genere di controversia fra studiosi è sorta in ciascun caso intorno al problema di stabilire fino a che punto, o addirittura se i poemi omerici, o le saghe, o le storie del ciclo dell'Ulster come il Tarn Bó Cuailnge, ci forniscono una testimonianza storica attendibile sulle società che raffigurano. Per fortuna non ho bisogno di impegnarmi in una discussione dettagliata di questi temi. Ciò che

importa per la mia argomentazione è un fatto storico relativamente indiscutibile, cioè che narrazioni del genere costituirono davvero la memoria storica, adeguata o inadeguata, delle società in cui ricevettero la loro trascrizione definitiva. Ma soprattutto esse fornivano uno sfondo morale alla discussione contemporanea nelle società classiche, una descrizione dell'ordine morale ormai superato o in parte superato, le cui credenze e concetti esercitavano ancora un'influenza parziale, ma che offriva anche un'illuminante contrasto con il presente. La comprensione della società eroica (che essa sia o non sia mai esistita) è quindi un elemento necessario della comprensione della società classica e di quelle che le succedettero. Quali sono le sue caratteristiche principali?

M.I. Finley ha scritto della società omerica: "I valori fondamentali della società erano predeterminati, e tali erano il posto di ciascuno nella società e i privilegi e i doveri che seguivano dal suo rango" (Finley, 1954, tr. it., p. 139). Quello che dice Finley circa la società omerica vale ugualmente per altre forme di società eroica in Islanda o in Irlanda. Ogni individuo ha un ruolo e un rango prestabilito entro un sistema ben definito e rigorosamente determinato di ruoli e di ranghi. Le strutture più importanti sono quelle della parentela e del casato. In una società del genere un uomo sa chi è perché conosce il proprio ruolo in queste strutture; e conoscendo questo sa anche che cosa deve e che cosa gli è dovuto nei suoi rapporti con coloro che rivestono tutti gli altri ruoli e che appartengono a tutti gli altri ranghi. Tanto in greco (déin) quanto in anglosassone (athe), in origine non vi è alcuna distinzione precisa fra "dovere" e "essere in debito"; in islandese la parola "skyldr" significa contemporaneamente "deve" e "è imparentato con".

Ma non si tratta solo del fatto che per ciascun rango vi è un insieme prescritto di obblighi e di privilegi. C'è anche una chiara comprensione di quali azioni si richiedono per adempiere ad essi, e quali sono inferiori a ciò che si richiede. Poiché ciò che si richiede sono azioni. Nella società eroica un uomo è ciò che fa. Hermann Fränkel scrisse dell'uomo omerico che "un uomo si identifica con le sue azioni, e si lascia risolvere completamente e adeguatamente in esse; non possiede profondità nascoste... Nel resoconto empirico

[dell'epica] di ciò che gli uomini fanno e dicono, si esprime tutto quello che gli uomini sono, poiché essi non sono altro che ciò che fanno, dicono e subiscono" (Fränkel, 1969). Giudicare un uomo significa dunque giudicare le sue azioni. Compiendo azioni di una specie particolare in una situazione particolare, un uomo fornisce una base per il giudizio sulle sue virtù e sui suoi vizi: infatti le virtù sono semplicemente quelle qualità che sostengono un uomo libero nel suo ruolo e che si manifestano nelle azioni richieste dal suo ruolo. E quello che Fränkel dice e ipotizza circa l'uomo omerico vale anche per l'uomo di altre descrizioni eroiche.

La parola *areté*, che in seguito venne ad essere tradotta con "virtù", nei poemi omerici è usata per designare l'eccellenza di qualsiasi genere: un corridore veloce mostra l'*areté* dei suoi piedi (*Iliade*, 20. 411), e un figlio supera il padre in ogni sorta di *areté*: come atleta, come soldato e per intelligenza (*Iliade*, 15. 642). Questo concetto della virtù o eccellenza ci è più estraneo di quanto siamo disposti a riconoscere sulle prime. Non ci è difficile riconoscere la posizione centrale che assumerà la forza in una simile concezione dell'eccellenza umana, o il fatto che il coraggio sarà una delle virtù principali, forse la principale. Ciò che è estraneo alla nostra concezione della virtù è l'intimo nesso che sussiste nella società eroica fra il concetto di coraggio e le virtù che ad esso si accompagnano da una parte, e i concetti di amicizia, destino e morte dall'altra.

Il coraggio non è importante solo come qualità degli individui, ma come qualità necessaria per sostenere una stirpe e una comunità. *Kùdos*, la gloria, appartiene all'individuo che eccelle in battaglia o in una gara come segno di riconoscimento da parte della sua stirpe e della sua comunità. Anche altre qualità legate al coraggio meritano un riconoscimento pubblico, in virtù del ruolo che svolgono nel mantenimento dell'ordine comunitario. Nei poemi omerici l'astuzia è una qualità di questo genere, perché può ottenere i suoi risultati dove il coraggio manca oppure fallisce. Nelle saghe islandesi un amaro senso dell'umorismo è strettamente legato al coraggio. Nella saga che descrive la battaglia di Clontarf del 1014, in cui Brian Boni sconfisse un esercito vichingo, uno degli scandinavi, Thorstein, non

fuggì quando il resto del suo esercito si sparpagliò e si diede alla fuga, ma rimase dov'era, ad allacciarsi le scarpe. Un condottiero irlandese, Kerthialfad, gli chiese perché non stesse correndo. "Non riuscirei ad arrivare a casa per questa notte", rispose Thorstein. "Abito in Islanda!". Per questa battuta, Kerthialfad risparmiò la sua vita.

Essere coraggioso significa essere qualcuno su cui si può fare affidamento. Perciò il coraggio è un elemento importante nell'amicizia. I legami di amicizia nelle società eroiche sono modellati su quelli di parentela. A volte l'amicizia viene giurata formalmente, in modo tale che mediante il giuramento si contraggono reciprocamente gli obblighi dei fratelli. Chi siano i miei amici e chi i miei nemici, è definito così chiaramente come chi siano i miei parenti. L'altro elemento dell'amicizia è la fedeltà. ¹¹ Coraggio del mio amico mi assicura della sua facoltà di aiutare me e la mia stirpe; la fedeltà del mio amico mi assicura della sua volontà di farlo. La fedeltà dei membri della mia stirpe è la garanzia fondamentale dell'unità di essa. Così nelle donne, che istituiscono i rapporti principali all'interno della stirpe, la fedeltà è la virtù più importante. Andromaca ed Ettore, Penelope e Odisseo sono amici (philos) né più né meno di Achille e Patroclo.

Spero che questa descrizione abbia già chiarito l'impossibilità di un'interpretazione delle virtù nella società eroica che le separi dal loro contesto nella struttura sociale, proprio come sarebbe impossibile un'interpretazione adeguata della struttura sociale della società eroica che non comprendesse un'interpretazione delle virtù eroiche. Ma porre la questione in questi termini significa sottovalutare il punto cruciale: nella società eroica, etica e struttura sociale sono di fatto una cosa sola. C'è soltanto un insieme di vincoli sociali. La morale come qualcosa di autonomo non esiste ancora. Le questioni assiologiche sono questioni di dati di fatto sociali. È per questa ragione che Omero parla sempre di conoscenza di cosa fare e di come giudicare. E non è neppure difficile risolvere tali questioni, se non in casi eccezionali. Infatti le regole prestabilite che assegnano agli uomini il loro posto nell'ordinamento sociale, e con esso la loro identità, prescrivono anche ciò che essi devono e ciò che è loro

dovuto, e come devono essere trattati e considerati se falliscono, e come devono trattare e considerare gli altri se gli altri falliscono.

Senza una tale posizione nell'ordinamento sociale, non soltanto un uomo non potrebbe ricevere dagli altri riconoscimento e risposta: non soltanto gli altri, ma neppure egli stesso saprebbe chi è. Proprio per questo le società eroiche hanno di solito uno status ben definito da poter attribuire a qualsiasi straniero che giunga dall'esterno. In greco una stessa parola significa "estraneo" e "ospite". Uno straniero deve essere ricevuto con ospitalità, un'ospitalità limitata ma ben definita. Quando Odisseo s'imbatte nei ciclopi, alla domanda se essi abbiano *thémis* (il concetto omerico di *thémis* è quello della legge consuetudinaria comune a tutti i popoli civili) bisogna rispondere scoprendo come trattano gli stranieri. Di fatto, li mangiano: cioè, non riconoscono agli stranieri alcuna identità umana.

Potremmo quindi aspettarci che nelle società eroiche venga dato rilievo alla contrapposizione fra le prospettive da un lato dell'uomo che non solo possiede il coraggio e le altre virtù ad esso congiunte, ma ha anche parenti e amici, e dall'altro dell'uomo privo di tutto questo. Tuttavia, un tema fondamentale delle società eroiche è anche che la morte li aspetta entrambi, senza distinzione. La vita è fragile, gli uomini sono vulnerabili, e questo fa parte dell'essenza della condizione umana. Infatti nelle società eroiche la vita è il criterio dei valori. Se qualcuno uccide te, che mi sei amico o fratello, io ti devo la sua morte, e una volta che ho pagato questo mio debito nei tuoi confronti, l'amico o il fratello dell'ucciso gli devono la mia morte. Quanto più esteso è il mio sistema di parentela e di amicizia, tanto più incorrerò in responsabilità che possono condurmi alla morte.

Inoltre, nel mondo ci sono potenze che nessuno è in grado di controllare. La vita umana è pervasa di passioni che appaiono talvolta come forze impersonali, talvolta come divinità. L'ira di Achille non spezza soltanto i suoi rapporti con gli altri greci, ma anche lo stesso Achille. Queste forze, insieme con le regole della parentela e dell'amicizia, costituiscono schemi di una specie ineluttabile. Nessuno vi si può sottrarre, né con la volontà né con

l'astuzia. Il destino è una realtà sociale, e la previsione del destino un importante ruolo sociale. Non è un caso che la figura del profeta o del veggente sia fiorita allo stesso modo nella Grecia omerica, nell'Islanda delle saghe e nell'Irlanda pagana.

L'uomo che fa ciò che deve procede dunque costantemente verso il suo destino e la sua morte. Alla fine lo attende la sconfitta, non la vittoria. Capire questo è già di per sé una virtù; capire questo, in effetti, è una componente necessaria del coraggio. Ma che cosa implica una simile comprensione? Che cosa sarebbe stato capito se fossero state afferrate le connessioni fra coraggio, amicizia, fedeltà, stirpe, destino e morte? Certamente che la vita umana ha una forma determinata, la forma di un certo tipo di storia. I poemi e le saghe non si limitano a narrare ciò che accade a uomini e donne, ma nella loro forma narrativa colgono una forma che era già presente nelle vite che raccontano.

"Che cos'è il carattere se non la determinazione dell'evento?" scrisse Henry James. "Che cos'è l'evento se non l'illustrazione del carattere?". Ma nella società eroica un carattere di genere rilevante si può manifestare soltanto in una successione di eventi, e la successione stessa deve costituire un esempio di certi schemi. Il punto su cui la società eroica concorda con James è che evento e carattere non possono essere determinati indipendentemente l'uno dall'altro. Così, comprendere il coraggio in quanto virtù non significa solo comprendere come esso possa manifestarsi nel carattere, ma anche che ruolo può avere in un certo genere di storia sancito dalla tradizione. Poiché il coraggio, nella società eroica, è la capacità non soltanto di affrontare particolari danni e pericoli, ma di affrontare una specie particolare di schema di danni e di pericoli, uno schema in cui le vite individuali trovano la loro collocazione, e che a loro volta esemplificano.

Quella che l'epica e la saga ritraggono è quindi una società che implica già la forma dell'epica o della saga. La sua poesia articola la sua forma nella vita individuale e sociale. Dicendo questo, si lascia ancora aperta la questione se società del genere siano mai esistite: ma si suggerisce che se sono esistite potrebbero essere comprese adeguatamente soltanto attraverso la loro poesia. Tuttavia,

certamente l'epica e la saga non sono semplici immagini speculari della società che dichiarano di raffigurare. È infatti del tutto evidente che il poeta o l'autore di saghe rivendica per se stesso un tipo di comprensione che è negato ai personaggi di cui scrive. Il poeta non risente dei limiti che definiscono la condizione essenziale dei suoi personaggi. Consideriamo in particolare l'Iliade.

Come ho detto prima a proposito della società eroica in generale, gli eroi dell'Iliade non trovano alcuna difficoltà a sapere ciò che devono l'uno all'altro, provano *aidós*, un giusto senso di vergogna, di fronte alla possibilità di agire in modo sbagliato, e se questo non basta, gli altri sono sempre a portata di mano per ristabilire la visione pubblicamente riconosciuta. L'onore viene conferito dai propri pari, e senza onore un uomo non ha valore. In effetti, il vocabolario di cui dispongono i personaggi omerici non offre loro alcun mezzo per osservare come dall'esterno la propria cultura e la propria società. Le espressioni assiologiche che essi adoperano si definiscono a vicenda, e ciascuna deve essere spiegata in base alle altre.

Consentitemi di servirmi di un'analogia rischiosa, ma illuminante. Le regole che governano sia l'azione sia il giudizio di valore nell'Iliade somigliano alle regole e ai precetti di un gioco come gli scacchi. È una questione fattuale se un uomo sia un buon giocatore di scacchi, se sia bravo a ideare strategie per concludere la partita, se una mossa sia quella giusta da fare in una particolare situazione. Il gioco degli scacchi presuppone l'accordo su come giocare a scacchi, e in verità è parzialmente costituito da questo accordo. All'interno del vocabolario degli scacchi, non ha nessun senso dire: "Questa era l'unica mossa per dare scacco matto, ma era la mossa giusta da fare?". Perciò qualcuno che dicesse questo e capisse ciò che sta dicendo dovrebbe utilizzare una qualche idea di "giusto" che riceva la propria definizione fuori del gioco degli scacchi: ad esempio, questa domanda potrebbe essere posta da qualcuno il cui scopo nel giocare a scacchi fosse non vincere, ma divertire un bambino piccolo.

Una ragione per cui questa analogia è rischiosa è che effettivamente noi giochiamo a giochi come gli scacchi per una

molteplicità di scopi. Ma non si può ricavare nulla dalla domanda: a che scopo i personaggi dell'Iliade osservano le regole che osservano e onorano i precetti che onorano? Al contrario, è esclusivamente all'interno della loro struttura di regole e precetti che essi sono in grado di formulare scopi; e appunto per questo l'analogia viene meno anche sotto un altro aspetto. Tutti i problemi di scelta sorgono all'interno della struttura; la struttura stessa non può quindi essere scelta.

C'è dunque il più netto contrasto fra l'io emotivista della modernità e l'io dell'età eroica. A quest'ultimo manca proprio la caratteristica che, come abbiamo già visto, certi filosofi morali moderni considerano una caratteristica essenziale della personalità umana: la capacità di distaccarsi da qualsiasi prospettiva o punto di vista particolare, di fare, per così dire, un passo indietro, e osservare e giudicare dall'esterno quella prospettiva o quel punto di vista. Nella società eroica non vi è alcuna posizione "esterna", salvo quella dello straniero. Un uomo che nella società eroica tentasse di tirarsi indietro rispetto alla sua posizione prestabilita sarebbe impegnato nel tentativo di far scomparire se stesso.

L'identità, nella società eroica, implica la particolarità e la responsabilità. Io sono responsabile del mio fare o non fare ciò di cui chiunque rivesta il mio ruolo è debitore nei confronti degli altri, e questa responsabilità termina solo con la morte. Devo fare fino alla morte ciò che devo fare. Inoltre, questa responsabilità è particolare. È a, per e con certi determinati individui che devo fare ciò che devo, ed è verso questi stessi e verso altri individui, membri della medesima comunità locale, che sono responsabile. Lo stesso io eroico, da parte sua, non aspira all'universalità, anche se retrospettivamente possiamo riconoscere un valore universale nei conseguimenti di questo io.

L'esercizio delle virtù eroiche richiede dunque sia una specie particolare di essere umano, sia una specie particolare di struttura sociale. Proprio per questo, un esame delle virtù eroiche può sembrare a prima vista irrilevante per qualsiasi indagine generale sulla teoria e sulla prassi morali. Se per essere esercitate le virtù eroiche richiedono la presenza di un tipo di struttura sociale che

oggi è irrevocabilmente perduta (e in effetti la richiedono), che importanza possono avere per noi? Nessuno, oggi, può essere un Ettore o un Gisli. La risposta è che forse dalle società eroiche abbiamo da imparare due cose: primo, che ogni morale è sempre legata in qualche misura a una dimensione socialmente locale e particolare, e che le aspirazioni della morale della modernità a un'universalità affrancata da qualsiasi particolarità è un'illusione; secondo, che non c'è nessun modo di possedere le virtù se non come parte di una tradizione in cui esse e la nostra comprensione di esse ci vengono tramandate da una serie di predecessori, nella quale le società eroiche occupano il primo posto. Stando così le cose, il contrasto fra la libertà di scelta dei valori di cui la modernità mena vanto e l'assenza di una scelta del genere nelle culture eroiche assumerebbe un aspetto molto diverso. Infatti, dal punto di vista di una tradizione che affonda le sue radici ultime nelle società eroiche, la libertà di scelta dei valori apparirebbe più simile alla libertà dei fantasmi (di coloro la cui sostanza umana si è avvicinata al punto di dissoluzione) che non a quella degli uomini.

E la certezza data da questa assenza di scelta che a un certo livello rende così facile, relativamente, il compito dei commentatori dell'Iliade. È facile determinare che cosa è una areté e che cosa non lo è: all'interno dell'Iliade non ci sono dissensi su argomenti del genere. Ma quando il lessicografo ha completato il suo elenco, sorge in effetti un problema più difficile. Ho già osservato che la forza fisica, il coraggio e l'intelligenza sono annoverati fra le eccellenze. Neil'Odissea Penelope parla delle sue aretèi dove noi parleremmo delle sue attrattive. Ma ciò che per noi è più sconcertante è il fatto che nell'Odissea si parli anche della prosperità come di un'eccellenza. L'unità dell'idea di areté risiede, come abbiamo già visto, nel concetto di ciò che consente a un uomo di svolgere il suo ruolo; ed è facile osservare che la prosperità, e la felicità, hanno anche una parte diversa nei poemi omerici. Quando Sarpedone, durante i parossismi della battaglia per le navi, ricorda i frutteti e i campi di grano che possiede in Licia, riflette che lui e Glauco sono ritenuti degni di simili beni perché sono i primi fra i guerrieri. La prosperità è dunque un sottoprodotto del buon risultato in guerra, e

da ciò scaturisce il paradosso: coloro che seguono quel corso di vita che li autorizza alla felicità rappresentata dai frutteti e dai campi di grano, dalla convivenza con Andromaca o con Penelope, seguono un corso di vita la cui conclusione necessaria è la morte.

La morte, in Omero, è un male allo stato puro; il male estremo è la morte seguita dalla profanazione del corpo. Quest'ultimo è un male patito non solo dal cadavere, ma nella stessa misura dalla stirpe e dalla casa del morto. Inversamente, è attraverso la celebrazione di riti funebri che la famiglia e la comunità possono restaurare la loro integrità dopo la morte di ciò che costituiva una parte di esse. Perciò i riti e i giochi funebri sono episodi fondamentali nello schema morale, e il cordoglio, inteso come capacità di essere in lutto, è un'emozione umana fondamentale.

Come Simone Weil vide con tanta chiarezza, nell'Iliade la condizione di schiavitù è molto prossima a quella della morte. Lo schiavo è qualcuno che può essere ucciso in ogni momento; è fuori della comunità eroica. Anche il supplice, che è stato costretto a chiedere come elemosina ciò di cui ha bisogno, si è posto alla mercé di un altro, e in tal modo fa di se stesso un potenziale cadavere o un potenziale schiavo. Quindi il ruolo del supplice va assunto solo in caso di estrema necessità. Solo quando alla profanazione del corpo di Ettore rischia di seguire la proibizione dei riti funebri, Priamo, pur essendo un re, è costretto a diventare un supplice.

Essere un supplice, uno schiavo, venir ucciso sul campo di battaglia, significa essere stato sconfitto; e la sconfitta è l'orizzonte morale dell'eroe omerico, ciò di là da cui non c'è nulla da vedere, non rimane nulla. Ma la sconfitta non è l'orizzonte del poeta omerico, ed è appunto in virtù di questa differenza che l'Omero dell'Iliade trascende i limiti della società che raffigura. Infatti ciò che Omero, diversamente dai suoi personaggi, mette in questione, è cosa vuol dire vincere e cosa vuol dire perdere. Qui, ancora una volta, l'analogia con concezioni successive del gioco, e della vittoria e della sconfitta nel contesto dei giochi, è rischiosa ma inevitabile. Poiché i nostri giochi, come le nostre guerre, discendono dall'ago» omerico, e, se ne differiscono tanto, è fondamentale perché i

concetti di vittoria e di sconfitta hanno un ruolo così diverso nella nostra cultura.

Quello che il poeta dell' *Iliade* vede e i suoi personaggi non vedono, è che anche la vittoria può essere una forma di sconfitta. Il poeta non è un teorico: non offre alcuna formula generale. Ma in realtà la sua conoscenza personale si situa a un livello più generale e astratto di quella dei suoi personaggi, persino dei più perspicaci. Infatti Achille, nel momento in cui si riconcilia con Priamo, non possiede gli strumenti per rappresentare a se stesso ciò che Omero è in grado di rappresentare agli altri nella sua descrizione di Achille e di Priamo. Perciò l' *Iliade* mette in questione quello che né Achille né Ettore possono mettere in questione; il poema ambisce a una forma di comprensione che nega a coloro di cui descrive le azioni.

Quello che ho detto dell' *Iliade* non vale certamente per tutta la poesia eroica, ma vale per alcune saghe islandesi. In effetti, in una saga tarda come la *Njals Saga*, l'autore fatica a distinguere i personaggi che sono in grado di trascendere i valori del mondo della saga da quelli che non lo sono. Nella *Gisla Saga Sursonnar* ciò che l'autore, a differenza dei suoi personaggi, comprende, è la verità complementare a quella dell' *Iliade*: la sconfitta può essere un'occasione per una forma di vittoria.

Quando Gisli, dopo i suoi anni di proscrizione, alla fine muore combattendo fianco a fianco con la moglie e la cognata, e in tre essi riescono a uccidere o a ferire a morte otto dei quindici uomini che avevano sperato di guadagnare la taglia posta sul capo di Gisli, non è Gisli a perdere.

Questo tipo di poesia eroica rappresenta quindi una forma di società sulla cui struttura morale vengono avanzate due tesi principali. La prima è che tale struttura incarna uno schema concettuale che ha tre elementi fondamentali collegati fra loro: una concezione di ciò che è richiesto dal ruolo sociale ricoperto da ciascun individuo; una concezione delle eccellenze o virtù come quelle qualità che consentono a un individuo di fare ciò che il suo ruolo richiede; una concezione della condizione umana come fragile e vulnerabile da parte del destino e della morte, sicché essere virtuosi non significa evitare la vulnerabilità e la morte, ma piuttosto

accordare ad esse ciò che è loro dovuto. Nessuno di questi tre elementi può essere compreso pienamente senza il riferimento agli altri due; ma la loro relazione non è meramente concettuale. Anzi, tutti e tre gli elementi possono trovare le loro collocazioni interconnesse solo all'interno di una più vasta struttura unitaria, senza cui non saremmo in grado di capire il significato che hanno gli uni per gli altri. Questa struttura è la forma narrativa dell'epica o della saga, una forma incarnata dalla vita morale degli individui e dall'ordinamento sociale collettivo. La struttura sociale eroica è la narrazione epica trasposta in atto.

Come ho rilevato sopra, i personaggi dell'epica non possiedono altri strumenti per osservare il mondo umano e naturale che quelli forniti dalle concezioni che ispirano la loro visione del mondo. Ma appunto per questo non hanno dubbi che la realtà sia come se la rappresentano. Si mostrano a noi con una visione del mondo di cui affermano la verità. L'epistemologia implicita del mondo eroico è un assoluto realismo.

In effetti, è in parte perché la letteratura delle società eroiche fa questa affermazione che è così difficile accettare il ritratto dei loro abitanti aristocratici che Nietzsche delineò in seguito a proprio uso e consumo. I poeti dell'Iliade e gli autori di saghe rivendicavano implicitamente al loro punto di vista un'oggettività del tutto incompatibile con il prospettivismo nietzscheano. Ma se i poeti e gli autori di saghe non erano affatto dei proto-nietzscheani, che dire dei personaggi che descrivevano? Anche qui è evidente che Nietzsche dovette mitizzare il lontano passato per sostenere la propria visione. Ciò che descrive Nietzsche è l'auto-affermazione aristocratica; ciò che mostrano Omero e le saghe sono forme di affermazione proprie di un dato ruolo e da esso richieste. L'io diventa quello che è nelle società eroiche solo attraverso i suoi ruoli; è una creazione sociale, non individuale. Perciò, quando Nietzsche proietta all'indietro sul passato arcaico il proprio individualismo ottocentesco, rivela che quella che appariva come un'indagine storica era in realtà un'invenzione letteraria. Nietzsche sostituisce le finzioni dell'individualismo illuminista, che tanto disprezza, con un insieme di finzioni individualistiche personali. Da ciò non consegue che non

si possa essere nietzscheani senza ingannarsi; e dopo tutto, l'importanza dell'essere nietzscheani consiste interamente nel trionfo dell'essere infine disingannati, dell'essere, secondo l'espressione di Nietzsche, finalmente veridici. 11 fatto è semplicemente, si sarebbe tentati di concludere, che chiunque si ritenga un vero nietzscheano dovrà in fin dei conti andare al di là di Nietzsche. Ma è davvero tutto qui?

Il nietzscheano contemporaneo, con il suo rifiuto del proprio ambiente culturale immediato (analogo al rifiuto della Germania guglielmina da parte dello stesso Nietzsche) e con la sua scoperta che ciò che Nietzsche lodava del passato non era realtà ma finzione, è condannato a un'esistenza che aspira a superare ogni legame con il passato. Ma è possibile un simile superamento? Che lo riconosciamo o no, noi siamo il prodotto del passato, e non possiamo estirpare da noi stessi, neppure in America, quelle parti di noi che sono costituite dalla nostra relazione con ciascuna fase formativa della nostra storia. Ma in questo caso persino la società eroica è tuttora una parte ineliminabile di tutti noi, e stiamo raccontando una storia che è peculiarmente la nostra storia quando rievochiamo il suo passato nella formazione della nostra cultura morale.

Qualsiasi tentativo di scrivere questa storia si imbatte necessariamente nella tesi di Marx secondo cui la ragione per la quale la poesia epica greca ha su di noi il potere che ancora mantiene deriva dal fatto che i greci stanno alla civiltà moderna come il bambino all'adulto. Questo è un modo fra gli altri di concepire il rapporto del passato con il presente. Se sia un modo in grado di rendere giustizia al rapporto fra noi e l'Iliade, è una domanda cui potremmo rispondere solo se avessimo esaminato gli stadi intermedi dell'ordinamento sociale e morale che insieme ci separano e ci collegano con il mondo in cui l'Iliade affondava le sue radici. Questi stadi intermedi metteranno in questione due credenze fondamentali dell'età eroica. Ci costringeranno a chiederci se nel contesto di forme di una complessità del tutto sconosciuta alla società eroica può restare vero che una vita umana nel suo complesso è considerabile come una vittoria o come una sconfitta, e a chiederci che cosa significhino e in cosa consistano in realtà il

vincere e il perdere. E ci porranno la domanda incalzante se le forme narrative dell'età eroica non siano un semplice raccontare storie alla maniera dei bambini, mentre il discorso morale, pur potendo servirsi di favole e parabole come sostegni per un'immaginazione morale zoppicante, nei suoi momenti seri e adulti dovrebbe abbandonare la forma narrativa per uno stile e un genere più discorsivi.

11. Le virtù ad Atene

Le società eroiche, quali sono rappresentate nei poemi omerici o nelle saghe islandesi o irlandesi, possono essere esistite oppure no; ma la credenza che fossero esistite fu essenziale per quelle società classiche e cristiane che ritenevano di essere sorte dai conflitti della società eroica, e in base a tale origine determinavano in parte il proprio punto di vista. Nessun ateniese del quinto secolo si sarebbe potuto comportare esattamente come Agamennone o Achille. Nessun islandese del tredicesimo secolo si sarebbe potuto comportare in modo molto simile a come si comportavano gli uomini del decimo secolo. I monaci di Clomnacnoise erano molto diversi da Conchobor o da Cuchulainn. Tuttavia la letteratura eroica costituiva una parte fondamentale dei testi morali canonici di queste società successive; e proprio dalle difficoltà che si incontrano necessariamente nel collegare questi testi canonici con la prassi effettiva derivano molte delle caratteristiche morali principali delle società successive.

In molti dei primi dialoghi di Platone, Socrate interroga uno o più ateniesi circa la natura di una data virtù (il coraggio nel *Lachete*, la pietà nell'*Eutifrone*, la giustizia nel primo libro della *Repubblica*), in modo tale da far cadere in contraddizione il suo interlocutore. Un lettore moderno distratto potrebbe facilmente supporre di primo acchito che Platone stia contrapponendo il rigore di Socrate alla trascuratezza dell'ateniese comune; ma poiché questo schema continua a ripresentarsi, un'altra interpretazione si propone da sé, che cioè Platone voglia indicare una situazione generale di incoerenza nell'uso del linguaggio assiologico all'interno della cultura ateniese. Quando, nella *Repubblica*, fornisce la propria interpretazione coerente e completa delle virtù, uno dei suoi

obiettivi strategici è di espellere dalla città-stato il retaggio omerico. Un punto di partenza per un'indagine sulle virtù nella società classica sarebbe stabilire un collegamento fra alcune delle sue incoerenze fondamentali e lo sfondo culturale omerico. Ma è un compito che risulta essere già stato svolto, forse nel modo più ragguardevole da Sofocle, nel *Filottete*.

Odisseo è stato mandato in missione con Neottolemo, figlio di Achille, per procurarsi l'arco magico di Filottete, che dovrebbe servire nella conquista di Troia. Nella tragedia, Odisseo si comporta esattamente in base agli stessi canoni che regolano il suo comportamento nell' *Odissea*. Fa del bene ai suoi amici, del male ai suoi nemici (soddisfacendo in tal modo una delle definizioni della giustizia che Platone respinge all'inizio della *Repubblica*). Se non si può ottenere l'arco con mezzi leali, la sua astuzia gli suggerirà mezzi fraudolenti. Nell'*Odissea* tale astuzia è considerata senza ambiguità come una virtù; e ovviamente è per il suo esercizio delle virtù che un eroe veniva onorato. Ma Neottolemo considera disonorevole lo stratagemma di Odisseo per ingannare Filottete. Filottete aveva subito un grave torto da parte dei greci, che lo avevano abbandonato a Lem- no a soffrire per nove lunghi anni; ciononostante, Filottete accolse con fiducia Neottolemo e Odisseo. Anche se adesso rifiuta di venire a Troia in aiuto dei greci, non è giusto ingannarlo. Sofocle si serve di Odisseo e di Neottolemo per metterci di fronte a due concezioni incompatibili di una condotta onorevole, a due modelli di comportamento antagonisti. È essenziale per la struttura della tragedia che Sofocle non ci fornisca alcuna soluzione di questo conflitto: l'azione non è portata a compimento, ma piuttosto interrotta dall'intervento del semidio Eracle, che salva i personaggi dal vicolo cieco in cui si trovano.

Nella tragedia greca l'intervento di un dio (o quantomeno l'appello a un dio perché intervenga) segnala spesso l'aprirsi di un'incoerenza nei criteri e nel vocabolario della morale. Consideriamo l'*Orestea*. Le regole arcaiche ed eroiche della vendetta impongono e insieme vietano a Oreste di uccidere Clitennestra. L'intervento di Atena, e la soluzione del problema fra lei e Apollo, stabiliscono una concezione della giustizia che trasferisce il centro dell'autorità nelle

questioni morali dalla famiglia e dalla stirpe alla polis. Neil 'Antigone le esigenze della famiglia e quelle della polis appaiono appunto come esigenze contrastanti e incompatibili. Il primo fatto importante di cui dobbiamo tener conto è dunque la differenza nella concezione delle virtù che si produce quando la comunità morale primaria non è più il gruppo di parentela, ma la città-stato, e non solo la città-stato in generale, ma la democrazia ateniese in particolare.

Tuttavia far consistere la differenza fra la visione omerica e quella classica delle virtù nel passaggio da un insieme di forme sociali a un altro è decisamente troppo semplicistico, per almeno due ragioni molto diverse. La prima è che, come la sola Antigone basta a dimostrare, le forme e le rivendicazioni della parentela, pur non essendo nell'Atene del quinto secolo le stesse che nei secoli passati, sopravvivono nel loro nucleo sostanziale. Il casato aristocratico conserva moltissimo di Omero, nella vita tanto quanto nella poesia. Ma i valori omerici non definiscono più l'orizzonte morale, proprio come la stirpe o il gruppo di parentela sono adesso parte di un'unità più vasta e assai differente. Non ci sono più re, anche se molte virtù regali sono ancora considerate virtù.

Una seconda ragione per non vedere la differenza della concezione delle virtù esclusivamente in termini di mutamento di contesto sociale è che la concezione di una virtù si è ormai separata in misura notevole da quella di qualsiasi ruolo sociale particolare. Nella tragedia di Sofocle, Neottolemo affrontava Odisseo in un modo molto diverso da quello in cui suo padre affrontava Agamennone nell'Iliade. In Omero la questione dell'onore è la questione di ciò che è dovuto a un re; in Sofocle la questione dell'onore è diventata la questione di ciò che è dovuto a un uomo.

E tuttavia non pare un caso che la questione di ciò che è dovuto a un uomo sia sorta in un contesto ateniese, e non tebano o corinzio, e men che meno barbaro. Definire un uomo buono significa essenzialmente definire le sue relazioni con gli altri, e la maggioranza sia dei poeti sia dei filosofi non distingue, nel descrivere queste relazioni, fra ciò che è universale e umano e ciò che è locale e ateniese. La tesi è spesso avanzata esplicitamente:

Atene viene lodata perché è l'esempio par excellence della vita umana quale dovrebbe essere. Ma nel momento stesso in cui viene così esaltata, la particolarità di Atene viene distinta da quella omerica. Per l'uomo omerico non potevano esserci modelli cui appellarsi all'infuori di quelli inclusi nelle strutture della propria comunità; per l'uomo ateniese, la faccenda è più complessa. La sua comprensione delle virtù gli fornisce effettivamente modelli mediante i quali può mettere in discussione la vita della propria comunità e indagare se questa o quella prassi o linea di condotta sia giusta o meno. Ciononostante, egli si rende anche conto di possedere la comprensione delle virtù solo perché questa gli viene fornita dall'appartenenza alla comunità. La città è un guardiano, un padre, un maestro, anche se ciò che essa insegna può condurre alla messa in discussione di questo o quel tratto del suo stile di vita. Perciò il rapporto fra l'essere un buon cittadino e l'essere un uomo buono diventa un problema fondamentale, e la conoscenza della molteplicità delle prassi umane possibili, sia greche che barbare, ha fornito il materiale empirico che consente di porre tale problema.

Naturalmente tutto dimostra che la stragrande maggioranza dei greci, ateniesi e non, dava per scontato che il modo di vita della propria città fosse innegabilmente il miglior modo di vita per l'uomo, se mai accadeva loro di sollevare la questione; e si dava ugualmente per scontato che ciò che i greci avevano in comune era evidentemente superiore a qualsiasi modo di vita barbaro. Ma che cosa avevano in comune i greci? E che cosa gli ateniesi?

A.W.H. Adkins ha istituito un'utile contrapposizione fra le virtù cooperative e quelle competitive. Le competitive le considera di derivazione omerica; le cooperative rappresentano il mondo sociale della democrazia ateniese. Ma a questo punto la faccenda si fa complessa, perché il distacco morale nel quinto e nel quarto secolo non nasce soltanto dalla contrapposizione dei due insiemi di virtù. Il conflitto è generato anche, e forse in misura maggiore, dalla coesistenza di concezioni antagoniste di una medesima virtù. La natura della *dikaiosyne*, che siamo soliti tradurre con "giustizia", è appunto oggetto di un tale dissenso. Inoltre la *dikaiosyne*, il dissenso sulla quale può essere una fonte di conflitto sociale, è una

delle virtù che Adkins considera cooperative più che competitive. Ma la *dikaiosyne*, benché il termine stesso non compaia in Omero, ha sottintesi omerici. I suoi antenati sono *Dike* e *dikaios*, che in Omero invece compaiono, e già in Omero le virtù competitive presuppongono l'accettazione di quelle cooperative. E perché la *dike* è stata oltraggiata che Achille litiga con Agamennone, ed e perché la *dike* è stata oltraggiata che Atena aiuta Odisseo contro i Proci. Qual è dunque la natura di questa virtù, destinata a divenire *dikaiosynē*?

"*Dike* significa fundamentalmente l'ordine dell'universo," ha scritto Hugh Lloyd-Jones (1971, p. 161); e il *dikaios* è l'uomo che rispetta e non viola quest'ordine. Risulta subito evidente la difficoltà di tradurre *dikaios* con "giusto": infatti nella nostra cultura si può usare il termine "giusto" senza nessun riferimento a un ordine morale dell'universo, o senza nessuna fede in esso. Ma persino nel quinto secolo la natura del rapporto fra la *dikaiosyne* e un qualche ordine cosmico non è chiara come lo era nei poemi omerici. Qui l'ordine in cui regnano i re, per riconoscimento generale in modo imperfetto, fa parte dell'ordine più vasto in cui regnano gli dèi, soprattutto Zeus, per riconoscimento generale in modo imperfetto. Essere *dikaios*, in Omero, vuol dire non trasgredire quell'ordine; perciò in Omero la virtù del *dikaios* consiste nel fare ciò che l'ordine stabilito richiede, e in questo la sua virtù è simile a tutte le altre virtù omeriche. Ma nell'ultima parte del quinto secolo è possibile chiedersi se sia o no *dikaiosyne* fare ciò che l'ordine stabilito richiede; e sono possibili dissensi radicali su come si dovrebbe agire per rispettare la *dike*, per essere *dikaios*. Così nel Filottete tanto Neottolemo quanto Odisseo rivendicano la *dikaiosyne* per la propria posizione (1245-51), e in quegli stessi pochi versi dissentono anche su cosa significhi essere *sophós* (saggio) e *aischrós* (disonorevole).

Nella Grecia del quinto secolo vi è dunque un insieme tramandato di termini che designano virtù, e in questo senso un insieme tramandato di virtù: amicizia, coraggio, dominio di sé, saggezza, giustizia, e altre ancora. Ma vi è un esteso disaccordo circa ciò che ciascuna di esse richiede, e circa il motivo per cui ciascuna è considerata una virtù. Perciò coloro che si affidano senza riflettere all'uso comune, o a quanto è stato loro insegnato, si troveranno fin

troppo facilmente intrappolati nell'incoerenza, proprio come accade così spesso agli interlocutori di Socrate. Naturalmente ho semplificato in modo eccessivo sia le cause che gli effetti di tale incoerenza. Anche se la società eroica esiste davvero, poniamo, nella Grecia del nono secolo, il passaggio da questa società a quella del quinto secolo fu molto più complesso e stratificato di quanto io abbia indicato. Le concezioni delle virtù del sesto secolo, dell'inizio del quinto e della fine di esso, differiscono l'una dall'altra sotto aspetti importanti, e ciascun periodo precedente lascia la sua impronta su ciascuno dei successivi. La conseguenza di un simile processo è evidente tanto nelle moderne dispute fra studiosi quanto nel disaccordo morale dell'antichità. Dodds, Adkins, Lloyd-Jones (e l'elenco potrebbe continuare fino ad assumere una notevole lunghezza) presentano tutti quadri in gran parte coerenti della concezione morale dei greci; ciascuna di queste visioni coerenti è diversa dalle altre, e tutte sembrano sostanzialmente giuste. Quello di cui nessuna tiene conto in misura adeguata è la possibilità che il vocabolario e il punto di vista morale dei greci sia assai più incoerente di quanto troviamo facile ammettere, e una ragione di tale atteggiamento risulta ovvia. Troppe delle fonti che possediamo sono testi in cui ha luogo una deliberata riorganizzazione e ridefinizione del vocabolario morale, testi in cui ai termini viene assegnato un significato preciso che prima non possedevano. Filosofi, poeti e storici sono tutti suscettibili di trarci in inganno in questo modo, e disponiamo di pochissime fonti che non provengano da una di queste tre categorie.

Dobbiamo quindi guardarci dal parlare con troppa facilità della "visione greca delle virtù", non solo perché spesso diciamo "greca" quando dovremmo dire "ateniese", ma anche perché nella stessa Atene esisteva una molteplicità di visioni. Per il mio scopo attuale ne devo considerare almeno quattro: quelle dei sofisti, di Platone, di Aristotele e dei poeti tragici, in particolare di Sofocle. Ma in ciascuno di questi casi è importante rammentarsi che abbiamo a che fare con una reazione all'incoerenza, una reazione ispirata di volta in volta da fini diversi. Prima di considerare queste quattro visioni voglio però sottolineare almeno un elemento che tutte hanno in

comune. Tutte danno per scontato che l'ambiente in cui le virtù devono essere esercitate e in base al quale vanno definite sia la polis. Nel Filottete un fatto essenziale ai fini dell'azione è che Filottete, essendo stato abbandonato per dieci anni su di un'isola deserta, non è stato privato semplicemente della compagnia umana, ma anche dello statuto di essere umano: "Mi avete lasciato senza amici, solitario, senza una città, un cadavere Ira i viventi". Questa non è soltanto retorica. A noi risulta estranea l'idea che amicizia, compagnia e città-stato siano componenti essenziali dell'umanità: fra noi e questo concetto si trova un grande spartiacque storico. Ad esempio, la parola che indica il solitario, éremos, è l'antenata della nostra parola "eremita": e per il cristianesimo la vita di un eremita potrebbe essere annoverata fra i tipi più importanti di vita umana. E il concetto di amicizia ha subito a sua volta continue trasformazioni successive. Ma nel mondo di Sofocle, in cui tante cose sono contestabili, il fatto che amicizia, compagnia e cittadinanza siano aspetti essenziali dell'umanità non è contestabile. E almeno in questo Sofocle concorda con il resto del mondo ateniese.

Il presupposto comune degli ateniesi è dunque che le virtù si collochino nel contesto sociale della città-stato. In base a qualsiasi visione greca, l'essere un uomo buono sarà per lo meno strettamente collegato con l'essere un buon cittadino. Quali sono le virtù che fanno l'uomo buono e il buon cittadino, e quali i vizi corrispondenti? Isocrate, per esaltare Pericle, lo descrisse come superiore a tutti gli altri cittadini nell'essere sóphron, dikaios e sophós. Gli oratori e i poeti comici generalmente denunciano la grettezza e la mancanza di generosità. È un luogo comune greco che l'uomo libero dica senza timore la verità e si assuma la responsabilità delle proprie azioni. Alcuni autori lodano la semplicità del carattere e la schiettezza. La mancanza di sensibilità e di pietà viene spesso condannata, e così la rozzezza. Il coraggio è sempre lodato. Ma se queste sono alcune delle principali virtù, che cosa fa di esse delle virtù?

Nel tentativo di rispondere a questa domanda, rischiamo di essere fuorviati sia se ci occupiamo solo delle qualità che anche noi reputiamo virtuose, sia, come ho già accennato, se ignoriamo la

portata del dissenso reciproco fra i greci. Perciò comincio col fare due cose: una è osservare che l'umiltà, la parsimonia e la coscienziosità non potrebbero comparire in nessun elenco greco delle virtù; l'altra è sottolineare ancora una volta che erano possibili interpretazioni alternative di una stessa virtù. Oltre all'onore e alla giustizia, consideriamo la virtù il cui nome è *sophrosyne*. In origine è una virtù aristocratica. E la virtù dell'uomo che potrebbe abusare del suo potere, ma non lo fa. Un elemento di questa autolimitazione è la capacità di controllare le proprie passioni, e quando il termine è riferito alle donne (la *sophrosyne* è per i greci la virtù femminile), ciò che viene lodato è di solito questa capacità, ed essa soltanto. Ma è del tutto chiaro che non è questo che Isocrate lodava principalmente in Pericle.

In verità, bisogna riconoscere che l'elogio da parte di Isocrate di Pericle in quanto *sóphron* è compatibile con il riconoscimento di quelle qualità che, nella versione di Tucidide, lo stesso Pericle attribuiva agli ateniesi: attività incessante nel perseguimento dei propri interessi, un impulso a fare di più e a spingersi oltre. In base a questa concezione, la *sophrosyne* non implica dunque necessariamente la limitazione per quanto riguarda gli obiettivi che ciascuno si prefigge: la limitazione che viene lodata concerne piuttosto la maniera di realizzare questi obiettivi, è la capacità di sapere fino a che punto ci si può spingere in una particolare situazione, e quando ci si deve fermare o temporaneamente retrocedere. Perciò la *sophrosyne* può ora trovarsi del tutto a proprio agio con la *polupragmosyne* della democrazia ateniese, così come con gli ideali aristocratici del dominio di sé e della *esuchia*, dell'ozio. Tuttavia, da parte loro, gli ideali della *polupragmosyne* e della *esuchia* sono senza dubbio radicalmente opposti. Quindi la *sophrosyne* ha ora trovato una collocazione in due schemi morali non soltanto diversi, ma addirittura incompatibili. In che senso la *polupragmosyne* e la *esuchia* sono opposte?

Esuchia compare in Pindaro {Odi pitiche, 8.1) come nome di una dea; essa rappresenta quella serenità di spirito che spetta di diritto al vincitore di un combattimento quando si riposa dopo la lotta. La venerazione di questa dea è legata al concetto che combattiamo per

poi stare in pace, e non per dibatterci incessantemente di scopo in scopo, di desiderio in desiderio. La polupragmosyne, al contrario, non significa semplicemente essere impegnati in una quantità di faccende, ma è una qualità di cui si finisce per essere orgogliosi. L'ambiente ateniese in cui essa si trova a proprio agio è un ambiente in cui anche la pleonexia si trova abbastanza naturalmente a proprio agio. Pleonexia viene spesso tradotta in modo tale da creare l'apparenza che il vizio che essa designa sia semplicemente il desiderare di più di quanto ci spetta. Questa è la traduzione di J.S. Mill, e seguire Mill vuol dire attenuare il divario fra il mondo antico e l'individualismo moderno: infatti noi non abbiamo problemi (come potrebbe chicchessia avere problemi?) ad accettare l'idea che è sbagliato che uno prenda più di quanto gli spetti. Ma in realtà il vizio che viene designato con questo termine è l'atteggiamento acquisitivo in quanto tale, una qualità che l'individualismo moderno, sia nella sua attività economica sia nel personaggio dell'esteta consumista, non considera affatto un vizio. Nietzsche ha tradotto pleonexia in modo acuto e al tempo stesso preciso: haben und mehrwollhaben, poiché nel mondo moderno, come vedremo in seguito, l'idea che il puro e semplice desiderio di avere di più, l'atteggiamento acquisitivo in quanto tale, possa essere un vizio, è stata sempre più persa di vista. Di qui, presumibilmente, il fraintendimento di Mill, perché in realtà pleonexia è appunto il nome di quel vizio.

Per coloro che sono dominati dalla pleonexia, l'àgon, la lotta, diventa una cosa del tutto diversa da quella che era nei giochi o per Pindaro. Diventa uno strumento della volontà individuale per raggiungere il successo e soddisfare i propri desideri. Ovviamente, in qualsiasi società in cui le lotte siano un'attività fondamentale, il vincitore conquisterà il premio della vittoria; come minimo sembrerà, e probabilmente sarà davvero, più vicino degli altri alla soddisfazione dei propri desideri. Ma ciò che ha soprattutto valore sono il successo e l'eccellenza riconosciuti da lui stesso, dalla sua comunità, e da persone come i poeti, il cui compito è di celebrare tale successo e tale eccellenza: è da questo valore che dipendono i premi e le soddisfazioni, e non viceversa.

Consideriamo ora la posizione dell'àgon, della lotta, nella società greca classica. I poemi omerici sono narrazioni che raccontano una serie di lotte. Nell'Illiade il carattere di queste lotte subisce una graduale trasformazione, finché, nel confronto fra Achille e Priamo, si riconosce che vincere è anche perdere, e che al cospetto della morte vittoria e sconfitta non si distinguono più. Questa è la prima grande enunciazione di una verità morale nella cultura greca, e in seguito dovremo considerare il suo statuto in quanto verità. Per il momento ci basta osservare che fu nel contesto dell'ago?? che tale verità dovette essere scoperta.

Naturalmente, l'àgon modifica il proprio carattere. Dapprima, per i giochi olimpici, le guerre reali fra le città-stato erano sospese da una tregua ogni quattro anni, a partire dal 776 a.C., e ogni comunità greca, per quanto dispersa, aspirava a mandarvi i suoi rappresentanti. La lotta, la corsa, l'equitazione e il lancio del disco furono celebrati dalla poesia e dalla scultura. Attorno a questo nucleo si svilupparono altre pratiche: Olimpia, che era in origine e continuò ad essere un santuario di Zeus, divenne un archivio in cui venivano conservati documenti e custoditi trattati. La definizione implicita di greco, contrapposto a barbaro, diventa: membro di una comunità autorizzata a partecipare ai giochi olimpici. Ma l'àgon è un'istituzione fondamentale non soltanto perché unisce tutti i greci provenienti da diverse città-stato. E fondamentale anche all'interno di ciascuna città-stato, un contesto in cui, una volta di più, la forma dell'àgon si modifica. Fra i tipi di lotta in cui si trasforma vi sono le discussioni nelle assemblee e nei tribunali della democrazia greca, i conflitti che stanno al centro della tragedia, una componente di buffoneria simbolica (e molto seria) nell'intreccio della commedia, e infine la forma di dialogo dell'argomentazione filosofica. Per comprendere ciascuna di queste forme come una manifestazione dell'àgon, dovremmo renderci conto che le categorie politico, drammatico, filoso fico erano molto più intimamente collegate nel mondo ateniese di quanto non siano nel nostro. La politica e la filosofia erano plasmate dalla forma drammatica, le preoccupazioni che si esprimevano sulla scena erano filosofiche e politiche, la filosofia doveva sostenere le sue tesi nell'arena della politica e della

drammaturgia. Ad Atene il pubblico di ciascuna era potenzialmente, in gran parte, e in una certa misura, realmente, uno e uno solo; e il pubblico stesso era un attore collettivo. Chi produceva le opere teatrali ricopriva una carica politica; il filosofo rischiava di subire la caricatura nella commedia e la punizione politica. Gli ateniesi non avevano separato, come abbiamo fatto noi mediante una serie di accorgimenti istituzionali, il perseguimento di fini politici dalla rappresentazione teatrale, o l'interrogarsi su problemi filosofici dall'uno e dall'altra. Per questo, diversamente da loro, noi non disponiamo di nessuna forma pubblica, generalmente condivisa dall'intera comunità, per rappresentare il conflitto politico o per mettere in questione la nostra politica a livello filosofico. In seguito sarà importante esaminare in modo più preciso come abbiamo perduto queste possibilità. Ma per il momento abbiamo detto abbastanza per poter tornare al nostro problema centrale.

Abbiamo osservato che rispettivamente elenchi diversi e antagonisti di virtù, atteggiamenti diversi e antagonisti verso le virtù e definizioni diverse e antagoniste delle virtù individuali sono frequenti nell'Atene del quinto secolo, e che tuttavia la città-stato e l'agon forniscono i contesti comuni in cui le virtù devono essere esercitate. Proprio perché queste rivalità e incoerenze sono sintomi di conflitto, non sorprende che compaiano interpretazioni filosofiche antagonistiche e in competizione reciproca delle virtù, interpretazioni che rendono aperti ed espliciti i conflitti sottostanti. La più semplice e radicale di esse è forse quella di un certo tipo di sofistica.

A.W.H. Adkins ha messo in rilievo la somiglianza fra Trasimaco quale lo raffigura Platone e le versioni più crude dell'eroe omerico. "Raschiate la superficie di Trasimaco, e troverete Agamennone". Agamennone è il prototipo dell'eroe omerico che non ha mai imparato la verità per insegnare la quale l'Iliade fu scritta: vuole soltanto vincere, e accaparrarsi i frutti della vittoria. Tutti gli altri devono essere usati o sottomessi: Ifigenia, Briseide, Achille. Così il sofista esemplificato dal Trasimaco di Platone fa del successo l'unico scopo dell'azione, e dell'acquisizione del potere di fare e ottenere tutto ciò che si vuole il contenuto esclusivo del successo. Di

conseguenza, è abbastanza naturale che una virtù sia definita come una qualità che può garantire il successo. Ma per i sofisti, come per gli altri greci, successo vuol dire successo in una particolare città. Quindi l'etica del successo finisce per combinarsi con una certa specie di relativismo.

Aver successo significa aver successo in una particolare città; ma in città diverse ci possono essere concezioni diverse delle virtù. Ciò che è considerato giusto nell'Atene democratica può essere differente da ciò che è considerato giusto nell'aristocratica Tebe o nella militare Sparta. La conclusione sofistica è che in ciascuna città particolare le virtù sono ciò che si ritiene che siano in quella città. Non esiste nulla di simile a una giustizia-in-sé, ma soltanto la giustizia-come-è-intesa-ad-Atene, la giustizia-come-è-intesa-a-Tebe, la giustizia-come-è-intesa-a-Sparta. Questo relativismo, se combinato con l'idea che una virtù sia una qualità che conduce al successo individuale, coinvolge i suoi fautori in una molteplicità di difficoltà collegate fra loro.

Sembra che parte dell'impulso originario che sta dietro la visione sofistica sia stato il desiderio di fornire una ridefinizione coerente e intelligibile delle espressioni assiologiche fondamentali del greco del quinto secolo come base per educare la gioventù, specialmente la gioventù aristocratica, in vista del successo politico. Ma il conseguimento di un certo grado di coerenza mediante l'elevazione delle concezioni e definizioni competitive delle virtù sopra quelle cooperative, risulta aver generato incoerenza in altri punti. Accettando il vocabolario assiologico della propria città particolare, il sofista si troverà talvolta a usare espressioni che di per se stesse implicano un punto di vista non relativistico, incoerente rispetto al relativismo che lo ha indotto a servirsi di quel vocabolario. E il sofista che ha ridefinito espressioni come "giusto", "virtù" e "bene" in modo da riferirle a qualità che conducono al successo individuale, ma che per ottenere tale successo vuole anche utilizzare il vocabolario tradizionale, si può trovare benissimo a esaltare la giustizia in una situazione, poiché per giustizia non bisogna intendere altro che "ciò che giova all'interesse del più forte", e in un'altra situazione a esaltare l'ingiustizia a scapito della giustizia,

perché è la pratica dell'ingiustizia (nell'accezione tradizionale del termine) a favorire di fatto l'interesse del più forte.

Ovviamente non c'è nulla, in questo tipo di tradizione sofistica, che renda necessario per chiunque la sostenga rimanere irretito in tale genere di contraddizione, e in tal modo diventare la vittima dei suoi avversari nella disputa, ma l'incoerenza può essere evitata solo mediante una ridefinizione delle virtù più radicali di quella in cui molti sofisti erano pronti a imbarcarsi.

Così, come conseguenza di questo genere di incoerenza, nel Gorgia di Platone prima lo stesso Gorgia e poi il suo allievo Polo vengono sconfitti da Socrate, mentre Callide non può essere sconfitto in questo modo. Infatti Callide è pronto a intraprendere un'enunciazione sistematica del suo punto di vista, qualunque siano le conseguenze da esso deducibili e qualunque sia il grado di rottura rispetto all'uso morale corrente: il suo punto di vista che glorifica l'uomo che usa la propria intelligenza per dominare, e che usa il proprio dominio per soddisfare senza alcun limite i propri desideri. Socrate è in grado di sollevare obiezioni a questa visione, ma nessuna di esse è risolutiva come lo erano state le sue confutazioni di Gorgia e di Polo.

Perciò sembra davvero che Callide sia riuscito a fornire una soluzione delle incoerenze della mentalità greca comune. Esistono motivi validi per cui non dovremmo accettare tale soluzione? Alcuni autori posteriori (gli stoici nel mondo antico, i kantiani in quello moderno) hanno ipotizzato che l'unica risposta possibile a Callide consista nel sostenere la netta separazione fra ciò che è buono (o, come direbbero gli autori moderni, *moralmente* buono) e i desideri umani. Essi ritengono che se ciò che dovremmo fare è anche ciò che soddisfa i nostri desideri, allora Callide è necessariamente nel giusto. Platone, naturalmente, non attacca Callide da questa prospettiva: in verità, è improbabile che qualsiasi greco del quinto o del quarto secolo avrebbe potuto farlo in modo sistematico. Infatti Platone (e almeno in questo Platone e Callide concordano sia con l'uso comune greco, sia fra loro) accetta l'idea che i concetti di virtù e bontà da un lato e quelli di felicità, successo e soddisfacimento dei desideri dall'altro siano indissolubilmente legati. Perciò non può sfidare la

tesi di Callide che ciò che è buono debba condurre alla felicità e al soddisfacimento dei desideri; è invece costretto a sfidare la concezione di Callide della felicità e del soddisfacimento dei desideri. È la necessità di vincere quest'ultima sfida a condurre direttamente alla psicologia del Fedone e della Repubblica; e la psicologia di questi dialoghi offre il fondamento per una concezione antagonista delle virtù, accompagnata da un elenco delle virtù corrispondenti.

Se per Callide il soddisfacimento del desiderio va ricercato nella dominazione su una polis, nella vita del tiranno, per Platone il desiderio razionale non potrebbe essere veramente soddisfatto in nessuna polis esistita nella realtà, ma soltanto in uno stato ideale con una costituzione ideale. Perciò il bene cui aspira il desiderio razionale e la vita effettiva della città-stato devono essere nettamente distinti. Ciò che si può ottenere con mezzi politici è insoddisfacente; ciò che è soddisfacente è ottenibile solo mediante la filosofia, e non mediante la politica. La prima è la lezione che Platone finì per imparare in Sicilia, e senza dubbio egli sentì che avrebbe dovuto impararla una volta per sempre dalla morte di Socrate. Nondimeno, il concetto di virtù rimane un concetto politico: infatti la descrizione platonica dell'uomo virtuoso è inseparabile dalla sua descrizione del cittadino virtuoso. In effetti, questa è un'affermazione che pecca per difetto, perché non esiste alcun modo per essere eccellente in quanto uomo che non implichi l'eccellenza come cittadino, e viceversa. Ma il cittadino eccellente non si troverà a casa propria in nessuna città reale, né ad Atene, né a Tebe, e neppure a Sparta. In nessuno di questi luoghi coloro che governano la città sono a loro volta governati dalla ragione. Che cosa comanda la ragione?

Che ciascuna parte dell'anima svolga la propria funzione specifica. L'esercizio di ciascuna funzione specifica è una virtù particolare. Così gli appetiti del corpo devono accettare le restrizioni imposte dalla ragione; la virtù che si manifesta in tal modo è la *sophrosyne*. Quella virtù ardente che reagisce alla sfida del pericolo, quando reagisce secondo i dettami della ragione, si manifesta come coraggio, *andréia*. La ragione stessa, quando è stata disciplinata

mediante l'indagine matematica e dialettica, così da essere in grado di discernere cosa siano la giustizia in sé, la bellezza in sé, e sopra tutte le altre forme che cosa sia la Forma del Bene, manifesta la propria virtù specifica della sophia, della saggezza. Queste tre virtù possono manifestarsi soltanto in presenza di una quarta, della dikaiosyne, infatti la dikaiosyne (che nell'interpretazione platonica è molto diversa da qualsiasi concezione moderna della giustizia, benché quasi tutti i traduttori di Platone la rendano con il termine "giustizia") è precisamente la virtù dell'assegnare a ciascuna parte dell'anima la sua funzione particolare, e nessun'altra.

L'interpretazione e ridefinizione platonica delle virtù deriva dunque da una teoria complessa, una teoria senza la quale non saremmo in grado di afferrare che cosa sia una virtù. Platone rifiuta, e al tempo stesso cerca di spiegare, quelli che in base alla sua teoria appaiono necessariamente come la comune prassi corrotta e il comune uso linguistico inadeguato del greco. Se certi sofisti traducono la molteplicità e le incoerenze dell'uso comune in un relativismo che pretende di essere coerente, Platone respinge non solo il relativismo e l'incoerenza, ma anche la molteplicità.

Prima ho sottolineato che la teoria di Platone collega le virtù con la prassi politica di uno stato ideale, e non reale; è importante sottolineare anche che egli rivendica alla sua teoria la capacità di spiegare i confini e le disarmonie degli stati reali, così come l'armonia e la disarmonia delle personalità individuali. Sia nella sfera politica sia in quella personale, conflitto e virtù sono incompatibili e si escludono a vicenda. Questo è forse uno dei motivi per cui Platone considera l'arte drammatica nemica della virtù. Certamente vi sono altri motivi: la sua metafisica lo costringe a giudicare ogni mimesis, ogni rappresentazione, come un movimento che si allontana dalla realtà autentica per volgersi verso l'illusione, e la sua visione dell'effetto pedagogico dell'arte lo induce a disapprovare il contenuto di gran parte della poesia epica e drammatica. Ma è anche profondamente influenzato dall'idea che sia all'interno della città sia all'interno della persona la virtù non possa essere in conflitto con la virtù. E tuttavia, è proprio ciò che Platone ritiene impossibile a rendere possibile la tragedia.

La tragedia aveva esplorato molto presto i conflitti che potevano sorgere all'interno di una struttura post-omerica. Eschilo basò la propria opera sugli imperativi contraddittori imposti dalla fedeltà ai vincoli di parentela e sugli imperativi egualmente contraddittori della teologia che sosteneva tali vincoli. Ma è Sofocle a esplorare in modo sistematico le fedeltà antagoniste a valori incompatibili, specialmente nell'*Antigone* e nel *Filottete*, sollevando così un insieme di interrogativi fondamentali e complessi circa le virtù. Sembra evidente che possano esistere concezioni antagonistiche delle virtù, interpretazioni antagonistiche di che cosa sia una virtù. E sembra altrettanto evidente che possano esistere dispute intorno alla questione se una particolare qualità vada considerata una virtù o un vizio. Ma ovviamente si potrebbe sostenere che in tutti i disaccordi del genere almeno una delle parti avverse che si fronteggiano nell'argomentazione sia semplicemente in errore, e che sia possibile comporre razionalmente ogni disputa di questo tipo e pervenire a una singola interpretazione e a un singolo elenco razionalmente giustificabili delle virtù. Supponiamo per il momento che le cose stiano davvero così. Potrebbe allora darsi il caso che, almeno in certe circostanze, il possesso di una determinata virtù escluda quello di qualche altra virtù? Potrebbe una virtù, almeno temporaneamente, essere in guerra con un'altra? E nonostante ciò, si potrebbero considerare entrambe le qualità come autentiche virtù? L'esercizio della virtù di fare quello che si richiede da parte di una sorella (*Antigone*) o di un amico (*Odisseo*) può essere in contrasto con l'esercizio delle virtù della giustizia (*Creonte*) o della compassione e della veridicità (*Neottolema*)? Ci sono stati tramandati due insiemi sistematici di risposte a tali domande.

Il progenitore di uno di questi insiemi è Platone, per il quale, come abbiamo visto, non soltanto le virtù sono compatibili fra loro, ma la presenza di ciascuna richiede la presenza di tutte le altre. Questa tesi forte circa l'unità delle virtù viene ribadita da Aristotele e da Tommaso d'Aquino, benché entrambi si differenzino da Platone (e l'uno dall'altro) sotto molti aspetti importanti. Il presupposto che tutti e tre condividono è che esista un ordinamento cosmico che determina la posizione di ciascuna virtù in uno schema totale e

armonioso di vita umana. La verità, nella sfera morale, consiste nella conformità del giudizio morale all'ordine di questo schema.

C'è una tradizione moderna, in netto contrasto con quella appena descritta, che sostiene che la molteplicità ed eterogeneità dei valori umani sia tale, che il loro perseguimento non può essere ricomposto in alcun singolo ordinamento morale, e che di conseguenza ogni ordinamento sociale che o tenti una siffatta ricomposizione, o imponga l'egemonia di un insieme di valori su tutti gli altri, sia condannato a trasformarsi in una camicia di forza, e molto probabilmente in una camicia di forza totalitaria, per la condizione umana. È questa una visione con cui Sir Isaiah Berlin ci ha incalzati strenuamente, e la sua ascendenza, come abbiamo rilevato sopra, si trova negli scritti di Weber. Ritengo che tale visione implichi un'eterogeneità tanto delle virtù quanto dei valori in generale, e che la scelta fra tesi antagoniste riguardo alle virtù occupi per i suoi teorici la stessa posizione centrale nella vita morale della scelta fra i valori in generale. E dove i giudizi esprimono scelte di questo genere, non possiamo caratterizzarli come o veri o falsi. L'interessante in Sofocle è il fatto che egli presenta una concezione egualmente difficile da accettare per un platonico e per un weberiano. Esistono davvero conflitti essenziali in cui sembra che virtù differenti avanzino nei nostri confronti pretese antagoniste e incompatibili. Ma il tragico della nostra situazione è che dobbiamo riconoscere l'autorità di entrambe le pretese. Esiste un ordinamento morale oggettivo, ma le nostre intuizioni di esso sono tali che non possiamo ricondurre le verità morali antagoniste a una completa armonia reciproca, e tuttavia il riconoscimento dell'ordine e della verità morali mette fuori questione il tipo di scelta che un Weber o un Berlin vorrebbero imporci. Infatti lo scegliere non mi esonera dall'autorità della pretesa che scelgo di non rispettare.

Non sorprende quindi che nei confronti della tragedia sofoclea il tentativo di soluzione ricorra all'appello a qualche dio e al suo verdetto. Ma sempre il verdetto divino pone fine ai conflitti più che risolverli. Lascia insuperata la discrepanza fra il riconoscimento dell'autorità, di un ordine cosmico e delle pretese di verità implicite nel riconoscimento delle virtù da un lato, e le nostre percezioni e

giudizi particolari in situazioni particolari dall'altro. Vale la pena di ricordare che questo aspetto della visione sofoclea rappresenta solo una parte della sua interpretazione delle virtù, un'interpretazione di cui ho già rilevato altre due caratteristiche fondamentali.

La prima è che il protagonista morale sta con la sua comunità e con il suo ruolo sociale in un rapporto che non è quello dell'eroe epico, e neppure quello dell'individualismo moderno. Infatti, come l'eroe epico, il protagonista di Sofocle non sarebbe nulla senza la sua posizione nell'ordinamento sociale, nella famiglia, nella città, nell'esercito a Troia. È quello che la società ritiene che sia. Ma non è soltanto quello che la società ritiene che sia: da un lato appartiene a una posizione nell'ordinamento sociale, dall'altro la trascende. E lo fa appunto incontrando e riconoscendo il genere di conflitto che ho appena identificato.

In secondo luogo, la vita del protagonista sofocleo ha la propria forma narrativa specifica, esattamente come l'aveva quella dell'eroe epico. Qui non sto sostenendo la tesi ovvia e scontata che i protagonisti di Sofocle sono personaggi teatrali; sto invece attribuendo a Sofocle una credenza analoga a quella che Anne Righter (1962) ha attribuito a Shakespeare: che egli raffigurasse la vita umana in narrazioni drammatiche perché riteneva che la vita umana possedesse già di per sé la forma della narrazione drammatica, o meglio, la forma di un tipo specifico di narrazione drammatica. Perciò sono anche convinto che la differenza fra l'interpretazione eroica delle virtù e quella sofoclea coincida esattamente con la differenza del grado in cui le due forme narrative colgono le caratteristiche essenziali della vita e dell'azione umana. E ciò suggerisce un'ipotesi: che in generale adottare un punto di vista sulle virtù significhi adottare un punto di vista sul carattere narrativo della vita umana. È facile capire perché potrebbe essere così.

Se si intende la vita umana come un progredire attraverso mali e pericoli, fisici e morali, che ciascuno può incontrare e superare in modo migliore o peggiore e con una misura maggiore o minore di successo, le virtù troveranno la loro collocazione come quelle qualità il cui possesso ed esercizio tende in generale ad assicurare la

riuscita in tale impresa, e i vizi, analogamente, come quelle qualità che tendono a condurre al fallimento. Ogni vita umana rappresenterà dunque una storia la cui forma e configurazione dipenderà da cosa si considera male e pericolo e da come si intendano e si valutino il successo e il fallimento, il progresso e il suo contrario. Rispondere a queste domande significherà anche, esplicitamente o implicitamente, rispondere alla domanda su cosa siano le virtù e i vizi. La risposta che i poeti della società eroica danno a questo insieme interconnesso di domande non è la stessa data da Socrate, ma la connessione è la stessa in entrambi, e rivela l'intimo legame fra la credenza che le virtù siano di un certo genere e la credenza che la vita umana manifesti un certo ordine narrativo.

La natura di questo legame è evidenziata da un'ulteriore considerazione. Poco sopra ho contrapposto la visione sofoclea delle virtù a quelle sostenute da un lato da Platone e dall'altro dagli individualisti weberiani. E in ciascuno di questi casi l'interpretazione delle virtù è strettamente legata ad atteggiamenti nei confronti della forma narrativa della vita umana. Platone deve espellere i poeti tragici dalla Repubblica in parte a causa della rivalità fra la loro concezione e la sua. (E stato giustamente osservato che la Repubblica stessa, come alcuni dei dialoghi che la precedono, è un poema drammatico: ma la forma drammatica non è quella della tragedia, non è sofoclea.) E per l'individualista weberiano la vita, di per sé, non ha nessuna forma in questo senso, salvo quella che scegliamo di proiettare su di essa nella nostra immaginazione estetica. Ma per il momento dobbiamo accantonare queste considerazioni. È necessario invece ampliare in due modi la visione sofoclea.

Il primo consiste nel sottolineare una volta di più che nello scontro drammatico sofocleo non è in gioco soltanto il destino di individui. Quando Antigone e Creonte si combattono, la vita del clan e quella della città sono fatte valere l'una contro l'altra. Quando Odisseo e Filottete si affrontano, ad essere in forse sono le conseguenze per la comunità greca. Il personaggio tragico, come quello epico, è l'individuo in quanto portatore di un ruolo, in quanto rappresentate della propria comunità. Perciò, in un senso

importante, anche la comunità è un personaggio tragico, che mette in scena la narrazione della sua storia.

In secondo luogo, e correlativamente, l'io sofocleo si differenzia quanto quello eroico dall'io emotivista, benché in modi più complessi. L'io sofocleo trascende le limitazioni dei ruoli sociali, ed è in grado di mettere in questione tali ruoli, ma rimane responsabile fino alla morte, e responsabile proprio del modo in cui si comporta in quei conflitti che rendono ormai insostenibile il punto di vista eroico. Perciò la condizione d'esistenza dell'io sofocleo è di potere davvero vincere o perdere, salvarsi o avviarsi alla distruzione morale; è che vi sia un ordine che esige da parte nostra il perseguimento di certi fini, un ordine la relazione al quale fornisce ai nostri giudizi la proprietà di essere veri o falsi. Ma esiste un ordine del genere? Non possiamo più rimandare il passaggio dalla poesia alla filosofia, da Sofocle ad Aristotele.

12. L'interpretazione aristotelica delle virtù

Qualsiasi tentativo di considerare l'interpretazione aristotelica delle virtù dal punto di vista che ho adottato mi pone di fronte a un problema iniziale. Da un lato, Aristotele è il protagonista contro cui ho messo in campo le voci del liberalismo moderno: è evidente che in tal modo mi sono impegnato a conferire una posizione centrale alla sua interpretazione, fortemente specifica, delle virtù. D'altro lato, ho già chiarito che non voglio considerarlo soltanto come un teorico individuale, ma come il rappresentante di una lunga tradizione, come qualcuno che esprime ciò che esprime anche, con vari gradi di successo, un gran numero di pensatori precedenti e posteriori. E considerare Aristotele parte di una tradizione, sia pure il massimo rappresentante di essa, è un modo di procedere assai poco aristotelico.

Aristotele, ovviamente, riconosceva di avere dei predecessori. Anzi, lento di scrivere la storia della filosofia precedente in modo da farla culminare con il proprio pensiero. Ma egli concepiva il rapporto di tale pensiero con quelli anteriori come la sostituzione dei loro errori, o almeno delle loro verità soltanto parziali, con la sua interpretazione vera ed esauriente. Dal punto di vista della verità, secondo Aristotele, una volta che la sua opera fosse stata compiuta, la loro poteva essere scartata senza che ne risultasse alcuna perdita. Ma pensare in questa maniera significa escludere l'idea stessa di una tradizione di pensiero, almeno come io l'intendo. Infatti per la concezione di una tradizione siffatta è fondamentale l'idea che il passato non sia mai qualcosa che va semplicemente scartato, ma che piuttosto il presente sia intelligibile soltanto come un commento e una reazione al passato, in cui quest'ultimo, se è necessario e se è possibile, viene corretto o superato, ma corretto e superato in un

modo che lascia aperta la possibilità che il presente sia a sua volta corretto e superato da qualche punto di vista futuro ancora più adeguato. Perciò il concetto di tradizione implica una teoria della conoscenza assolutamente non-aristotelica, secondo la quale ogni teoria o insieme di credenze morali o scientifiche particolare è intelligibile e giustificabile (nella misura in cui è giustificabile) solo in quanto membro di una serie storica. È quasi inutile aggiungere che in una serie del genere l'elemento successivo non è necessariamente superiore a quello che lo precede: una tradizione può cessare di progredire, o può degenerare. Ma quando una tradizione è in buono stato, quando il progresso ha luogo, ad essa si aggiunge sempre qualche nuovo elemento. Non tutto, del presente, è soggetto ad essere rovesciato nel futuro, e alcuni elementi della teoria o della credenza attuale possono essere tali che è difficile figurarsi che possano essere abbandonati senza che venga scartata la tradizione nella sua totalità. Questo vale ad esempio, nella nostra odierna tradizione scientifica, per l'interpretazione del rapporto fra cellule e molecole fornita dalla biochimica contemporanea; e vale per l'interpretazione aristotelica di certe virtù fondamentali all'interno della tradizione classica.

L'importanza di Aristotele può dunque essere precisata solo nei termini di un tipo di tradizione la cui esistenza egli stesso non riconobbe e non avrebbe potuto riconoscere. E la mancanza di qualsiasi senso di ciò che è specificamente storico (nella nostra accezione) in Aristotele come in altri pensatori greci, esattamente nello stesso modo in cui gli impedisce di rendersi conto che il suo stesso pensiero fa parte di una tradizione, pone anche limiti rigorosi a ciò che egli è in grado di dire sulla narrazione. Per questo il compito di integrare ciò che Aristotele disse sulle virtù con il genere di tesi circa il rapporto fra virtù e forme narrative che, come ho suggerito, è presente negli autori epici e tragici, dovette attendere (e fu un'attesa molto lunga) quei successori di Aristotele educati dalla loro cultura biblica a pensare storicamente. Certe questioni essenziali della tradizione classica non possono ricevere alcuna risposta da parte dello stesso Aristotele. E tuttavia è la sua interpretazione delle virtù a costituire in misura decisiva la

tradizione classica in quanto tradizione di pensiero morale, stabilendo saldamente molte cose che i suoi predecessori poetici erano riusciti soltanto ad affermare o a suggerire, e facendo della tradizione classica una tradizione razionale, senza abbandonarsi al pessimismo di Platone circa il mondo sociale. Ma dovremmo anche osservare fin dall'inizio che noi possediamo il pensiero di Aristotele in una forma che di per se stessa rende inevitabile la disputa scolastica e talvolta insolubile sul contenuto di tale pensiero. Inoltre, di recente è stato sostenuto (Kenny, 1978) che le posizioni mature di Aristotele vanno ricercate nell'Etica Eudemia, e non, come quasi tutti gli studiosi hanno creduto, nell'Etica Nicomachea. La discussione su questo punto controverso proseguirà (Irwin, 1980), ma per fortuna io non ho bisogno di prendervi parte. Infatti la tradizione al cui interno ho collocato Aristotele è una tradizione che ha fatto dell'Etica Nicomachea il testo canonico dell'interpretazione aristotelica delle virtù.

L'Etica Nicomachea (dedicata al figlio di Aristotele Nicomaco, dice Porfirio; compilata da lui, dicono altri) è il più brillante insieme di appunti di lezioni che sia mai stato scritto; e proprio perché si tratta di appunti di lezioni, con tutti gli svantaggi di occasionali sintetizzazioni, ripetizioni o rimandi interni poco accurati, possiamo quasi avvertire in esse, di tanto in tanto, il tono di voce di Aristotele. È magistrale ed unica; ma è anche una voce che cerca di essere qualcosa di più della voce del solo Aristotele. Una domanda che pone continuamente è: "Che cosa diciamo circa il tale argomento?", e non: "Che cosa dico?" Chi è questo "noi", in nome del quale egli scrive? Aristotele non ritiene di stare inventando un'interpretazione delle virtù, ma di stare articolando un'interpretazione che è implicita nel pensiero, nel discorso e nell'azione di un ateniese colto. Tenta di essere la voce razionale dei migliori cittadini della migliore città-stato; perché è convinto che la città-stato sia l'unica forma politica in cui le virtù della vita umana possano manifestarsi autenticamente e pienamente. Quindi una teoria filosofica delle virtù è una teoria il cui oggetto è quella teoria pre-filosofica già implicata e presupposta dalla migliore pratica contemporanea delle virtù. Questo, naturalmente, non comporta che la pratica e la teoria pre-filosofica

in essa implicita siano normative per la filosofia, ma questa ha necessariamente un punto di partenza sociologico, o, come avrebbe detto Aristotele, politico.

Ogni attività, ogni ricerca, ogni prassi tende verso qualche bene; infatti con "il bene" o "un bene" intendiamo appunto ciò verso cui tendono tipicamente gli esseri umani. È degno di nota che gli argomenti iniziali di Aristotele nell'Etica presuppongono che quella che G.E. Moore avrebbe definito la "superstizione naturalistica" non sia affatto una superstizione, e che le asserzioni su ciò che è buono (e su ciò che è in altri modi giusto, o coraggioso, o eccellente) siano precisamente un genere di asserzione empirica. Gli esseri umani, come i membri di tutte le altre specie, hanno una natura specifica; e questa natura fornisce loro certi fini e scopi, in modo che essi tendano per natura verso un telos specifico. Il bene è definito in base alle loro caratteristiche specifiche. Perciò l'etica di Aristotele, esposta come egli la espone, presuppone la sua biologia metafisica. Aristotele si prefigge dunque il compito di dare un'interpretazione del bene che sia contemporaneamente locale e particolare (situata nella polis e in parte determinata dalle sue caratteristiche) e tuttavia cosmica e universale. La tensione fra questi due poli è percepibile dal principio alla fine nell'argomentazione dell'Etica.

Che cosa risulta essere, allora, il bene per l'uomo? Aristotele possiede argomenti persuasivi contro la sua identificazione con il denaro, l'onore o il piacere. Gli dà il nome di eudaimonia, e qui sorge spesso un problema di traduzione: beatitudine, felicità, prosperità. È la condizione dello stare bene e dell'agire bene stando bene, di essere un uomo privilegiato in se stesso e nella sua relazione con il divino. Ma quando Aristotele assegna per primo questo nome al bene per l'uomo, lascia in larga misura irrisolto il problema del contenuto dell'eudaimonia.

Le virtù sono appunto quelle qualità il cui possesso consente a un individuo di raggiungere l'eudaimonia, e la cui mancanza è destinata a vanificare il suo movimento verso questo telos. Ma anche se non sarebbe scorretto definire l'esercizio delle virtù come un mezzo per conseguire il bene per l'uomo, questa definizione è ambigua. Aristotele, nei suoi scritti, non attua una distinzione esplicita fra due

diversi tipi di rapporto mezzo-fine. Quando parliamo di un qualsiasi avvenimento, o situazione, o attività, come di un mezzo per conseguire un altro, possiamo intendere da un lato che il mondo, come dato di fatto contingente, è strutturato in modo tale che se si è in grado di provocare un avvenimento, situazione o attività della prima specie, ne seguirà un avvenimento, situazione o attività della seconda specie. Mezzo e fine possono essere adeguatamente caratterizzati ciascuno per sé, senza riferimento all'altro; e una molteplicità di mezzi del tutto diversi può essere impiegata per raggiungere un medesimo fine. Ma l'esercizio delle virtù non è in questo senso un mezzo per conseguire il fine del bene per l'uomo. Infatti ciò che costituisce il bene per l'uomo è un'intera vita umana vissuta nel modo migliore, e l'esercizio delle virtù è una parte necessaria e fondamentale di una vita del genere, non un semplice esercizio preparatorio per assicurarsela. Perciò non possiamo dare una caratterizzazione adeguata del bene per l'uomo senza prima aver fatto riferimento alle virtù. E all'interno di una struttura di pensiero aristotelica, l'ipotesi che vi possa essere qualche mezzo per raggiungere il bene per l'uomo senza l'esercizio delle virtù non ha dunque alcun senso.

Il risultato immediato dell'esercizio di una virtù è una scelta che ha come conseguenza un'azione giusta: "la causa per cui il fine del proponimento è giusto è la virtù" (1228a 1, p. 128), scrisse Aristotele nell'*Etica Eudemia*. Ovviamente non ne consegue che in mancanza della virtù pertinente non possa essere compiuta un'azione giusta. Per capirne la ragione, consideriamo la risposta di Aristotele alla domanda: come si presenterebbe un individuo che fosse in gran parte privo di un'educazione adeguata alle virtù del carattere? Questo dipenderebbe, in parte, dalle sue peculiarità e attitudini naturali: certi individui hanno una disposizione naturale innata a fare, qualora se ne presenti l'occasione, ciò che è richiesto da una determinata virtù. Ma questo felice dono della fortuna non va confuso con il possesso della virtù corrispondente: infatti, proprio perché esso non è ispirato da un'educazione sistematica e da un principio, persino questi individui fortunati saranno preda delle proprie passioni e dei propri desideri. Ne sarebbero le vittime in più

di un modo. Da un lato, non avrebbero nessun mezzo per mettere ordine fra le loro emozioni e i loro desideri, per decidere razionalmente quali coltivare e incoraggiare, quali inibire e reprimere; d'altro lato, in certe particolari occasioni sarebbero privi di quelle disposizioni che consentono di tenere a freno il desiderio per qualcosa che non è veramente il loro bene. Le virtù sono disposizioni non solo ad agire, ma anche a sentire in modi particolari. Agire virtuosamente non significa, come in seguito riterrà Kant, agire contro la propria inclinazione: significa agire in base a un'inclinazione plasmata mediante la coltivazione delle virtù. L'educazione morale è una "éducation sentimentale".

Naturalmente, il soggetto morale educato deve sapere quello che sta facendo quando giudica o agisce in modo virtuoso. Quindi fa ciò che è virtuoso perché è virtuoso. È questo che distingue l'esercizio delle virtù dall'esercizio di certe qualità che non sono virtù, ma piuttosto simulacri di esse. Il soldato ben addestrato, ad esempio, può fare quello che il coraggio avrebbe dettato in una determinata situazione, ma non perché è coraggioso, bensì perché è ben addestrato, o magari (per andare al di là di Aristotele ricordando una massima di Federico il Grande) perché ha più paura dei suoi ufficiali che del nemico. Il soggetto autenticamente virtuoso agisce invece sulla base di un giudizio vero e razionale.

Una teoria aristotelica delle virtù presuppone dunque una distinzione essenziale fra ciò che qualsiasi individuo particolare in qualsiasi momento particolare ritiene sia bene per lui, e ciò che è davvero bene per lui in quanto uomo. È allo scopo di conseguire quest'ultimo bene che pratichiamo le virtù, e lo facciamo compiendo scelte sui mezzi per raggiungere tale fine, mezzi in entrambi i sensi che ho precisato sopra. Scelte del genere richiedono un giudizio, e quindi l'esercizio delle virtù richiede la capacità di giudicare e di fare la cosa giusta nel luogo giusto, al momento giusto e nel modo giusto. L'esercizio di una siffatta capacità di giudicare non è un'applicazione meccanica di regole. Di qui forse l'assenza più palese e sorprendente per il lettore moderno nel pensiero di Aristotele: in tutta l'Etica le regole vengono menzionate relativamente poco. Inoltre, Aristotele ritiene che quella parte della

morale che consiste nell'obbedienza a regole sia obbedienza alle leggi decretate dalla città-stato, se e quando la città-stato decreta come dovrebbe. Tali leggi prescrivono e proibiscono in modo assoluto certi tipi di azione, e queste azioni sono fra quelle che un uomo virtuoso compirebbe o si asterebbe dal compiere. Perciò è un elemento essenziale della concezione di Aristotele che certe azioni siano proibite o imposte in modo assoluto, senza riguardi per le circostanze o per le conseguenze. La concezione di Aristotele è teleologica, ma non consequenzialista. Inoltre gli esempi che egli fornisce di ciò che è assolutamente proibito somigliano ai precetti di quello che a prima vista è un genere del tutto diverso di sistema morale, quello della legge giudaica. Ciò che Aristotele dice sulla legge è molto conciso, benché in effetti egli insista sul fatto che vi sono regole di giustizia sia naturali e universali, sia convenzionali e locali. Sembra verosimile che intenda in tal modo sottolineare che la giustizia naturale e universale proibisce assolutamente certi tipi di azione, ma che le pene assegnate a chi contravviene al divieto possono variare da una città all'altra. Tuttavia, quello che dice su questo argomento è così conciso da risultare ermetico. Pare quindi il caso di chiedersi in linea più generale (anziché attribuire ad Aristotele opinioni che andrebbero troppo al di là di quanto è contenuto nel testo) per quale motivo visioni come quella aristotelica del ruolo delle virtù nella vita umana dovrebbero richiedere un riferimento alle proibizioni assolute della giustizia naturale. E nel porre questa domanda, vale la pena di ricordare l'insistenza di Aristotele sul fatto che le virtù trovano la loro collocazione non semplicemente nella vita dell'individuo, ma in quella della città, e che in verità l'individuo è intelligibile solo in quanto politikón zoón.

Quest'ultima osservazione suggerisce che un modo per chiarire la relazione fra le virtù e la morale delle leggi sia di considerare che cosa comporterebbe, in qualsiasi epoca, la fondazione di una comunità per portare a compimento un progetto comune, per produrre qualche bene riconosciuto come il loro bene comune da tutti coloro che sono impegnati nel progetto. Come esempi moderni di un progetto del genere potremmo considerare la fondazione e la

gestione di una scuola, di un ospedale o di una galleria d'arte; nel mondo antico gli esempi caratteristici sarebbero stati quelli di un culto religioso, di una spedizione o di una città. Coloro che partecipassero a un tale progetto dovrebbero sviluppare due tipi del tutto diversi di prassi valutativa. Da un lato dovrebbero stimare (esaltare come superiorità) quelle qualità della mente e del carattere che contribuissero alla realizzazione del loro bene o dei loro beni comuni. Dovrebbero cioè riconoscere come virtù un certo insieme di qualità, e identificare l'insieme corrispondente di difetti e di vizi. Ma dovrebbero anche identificare certi tipi d'azione come il compimento o la produzione di un male di tale specie da distruggere i vincoli comunitari, rendendo così impossibile, sotto alcuni aspetti e almeno per qualche tempo, l'effettuazione o il raggiungimento del bene. Esempi tipici di simili reati sarebbero l'uccisione di innocenti, il furto, lo spergiuro e il tradimento. La tavola delle virtù promulgata in una comunità del genere insegnerebbe ai suoi cittadini quali specie di azioni procurerebbero loro merito e onore; la tavola dei reati giuridici insegnerebbe loro quali specie di azioni sarebbero considerate non semplicemente cattive, ma inammissibili.

La reazione a simili reati dovrebbe essere di ritenere che la persona che li ha commessi si è con ciò esclusa da sola dalla comunità. Una violazione dei vincoli comunitari da parte del trasgressore deve essere riconosciuta per quello che è dalla comunità, se questa non vuole fallire a sua volta. Perciò il trasgressore si è escluso in un senso essenziale, con la sua stessa azione ha provocato il castigo. Che l'esclusione fosse permanente (mediante la condanna a morte o l'esilio irrevocabile) o temporanea (mediante la prigionia o l'esilio per un lasso di tempo determinato) dipenderebbe dalla gravità della colpa particolare. Un altro grado di accordo sulla scala di gravità dei reati sarebbe in parte costitutivo di una comunità del genere, così come un grado altrettanto alto di accordo sulla natura e la rispettiva importanza delle varie virtù.

La necessità di entrambi questi tipi di prassi deriva dal fatto che un individuo membro di una tale comunità potrebbe venir meno al proprio ruolo in quanto membro di quella comunità in due modi completamente diversi. Da un lato, potrebbe semplicemente non

riuscire ad essere abbastanza buono; cioè, potrebbe essere carente di virtù in una misura tale da rendere trascurabile il suo contributo al conseguimento del bene comune della comunità. Ma qualcuno potrebbe fallire in questo modo senza commettere alcuno dei reati particolari specificati nelle leggi della comunità: in effetti, qualcuno potrebbe astenersi dal commettere reati proprio a causa dei suoi vizi. Per qualcuno, la vigliaccheria può essere la ragione per non commettere un omicidio; in certe circostanze, la vanità e la presunzione possono indurre qualcuno a dire la verità.

Inversamente, venir meno alla comunità commettendo un crimine contro la legge non significa semplicemente venir meno ad essa perché non si è abbastanza buoni. E un venir meno di specie del tutto diversa. Infatti, benché chi possieda le virtù in alto grado sia molto meno incline di altri a macchiarsi di gravi crimini, un uomo modesto e valoroso può, in certe circostanze, commettere un omicidio, e il suo reato non è né più né meno grave di quello di un vigliacco o di uno spaccone. Commettere positivamente uno sbaglio non è la stessa cosa che essere manchevoli nell'agire bene o nell'essere buoni. Tuttavia i due generi di mancanza sono intimamente connessi. Infatti, entrambi offendono in una certa misura la comunità, e rendono più improbabile il successo del suo progetto comune. Un reato contro le leggi distrugge quelle relazioni che rendono possibile il perseguimento comune del bene; i difetti del carattere, se da un lato possono rendere più inclini a commettere crimini, dall'altro rendono incapaci di contribuire al conseguimento di quel bene senza cui la vita associata della comunità è priva di scopo. Entrambe le cose sono male in quanto privazione del bene, ma sono privazioni di specie molto diversa. Perciò un'interpretazione delle virtù, in quanto parte essenziale di un'interpretazione della vita morale di una comunità del genere, non potrebbe mai essere completa di per se stessa. E Aristotele, come abbiamo visto, riconosce che la sua interpretazione della virtù deve essere integrata da una qualche interpretazione, sia pure sommaria, di quei tipi d'azione che sono assolutamente proibiti.

Ma c'è un altro legame essenziale fra le virtù e la legge, poiché sapere come applicare la legge è a sua volta possibile solo per chi

possieda la virtù della giustizia. Essere giusto significa dare a ciascuno ciò che merita, e quindi i presupposti sociali per il fiorire della virtù della giustizia in una comunità sono due: che vi siano criteri razionali per valutare il merito e che vi sia un accordo socialmente stabilito su quali siano tali criteri. Naturalmente gran parte della distribuzione di benefici e sanzioni secondo il merito è governata da regole. Sia la distribuzione di cariche pubbliche all'interno della città, sia la pena inflitta a chi commette azioni criminali, devono essere determinate dalle leggi della città. (Occorre sottolineare come in base a una visione aristotelica legge e morale non siano due sfere separate, come lo sono per la modernità). Ma, in parte a causa della generalità delle leggi, si presenteranno sempre casi particolari in cui non è chiaro come la legge vada applicata e che cosa richieda la giustizia. Perciò vi sono necessariamente situazioni per cui non è disponibile in anticipo nessuna formula; è in tali situazioni che dobbiamo agire *kata ton órthon logon* ("in base alla giusta ragione", Etica Nicomachea, 1138b 25), un'espressione che W.D. Ross traduce in maniera fuorviante con: "in base alla giusta regola". (Questa lettura erronea da parte di un traduttore solitamente scrupoloso di Aristotele è forse di importanza non secondaria, perché rispecchia la diffusa e non-aristotelica preoccupazione per le regole da parte dei filosofi morali moderni). Quello che Aristotele sembra intendere con tale espressione può essere proficuamente illustrato da un esempio contemporaneo. Nel periodo in cui sto scrivendo vi è una causa in corso fra la tribù indiana Wampanoag e la città di Mashpee, nel Massachusetts. Gli indiani Wampanoag sostengono che i territori tribali che essi possedevano nel distretto sono stati loro sottratti in modo illegale e anticostituzionale, e stanno intentando causa per ottenerne la restituzione. (In seguito il processo si è concluso con un verdetto della giuria contro gli Wampanoag, un verdetto che si segnala esclusivamente per la sua incoerenza). La richiesta ci ha messo un certo tempo per giungere in tribunale, e anche le udienze non si concluderanno troppo presto. La parte che perderà il processo di primo grado ricorrerà quasi certamente in appello, e il processo d'appello si protrae per parecchio tempo. Durante questo lungo

periodo, i valori delle proprietà a Mashpee sono scesi drasticamente, e per il momento è quasi impossibile vendere, a qualsiasi condizione, certi tipi di proprietà. Questo danneggia in generale i proprietari di case, e in particolare determinate categorie di proprietari di case, ad esempio gente in pensione che si aspettava legittimamente di poter vendere la sua proprietà e trasferirsi altrove, contando sul ricavato della vendita per riorganizzare la propria vita, magari più vicino ai figli. Che cosa esige la giustizia in una situazione di questo tipo? Dobbiamo osservare che due concetti di giustizia specificati in termini di regole, proposti di recente da filosofi morali contemporanei, non possono esserci assolutamente di nessun aiuto. John Rawls sostiene che "le ineguaglianze economiche e sociali devono essere per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati" (p. 255), e Robert Nozick afferma che "la proprietà di una persona è giusta se essa è autorizzata al possesso dai principi della giustizia nell'acquisizione e nel passaggio di proprietà..." (p. 153). Ma il problema, a Mashpee, riguarda un periodo di tempo in cui non sappiamo ancora né chi possieda un giusto titolo per l'acquisizione e il trasferimento della proprietà, poiché è appunto questo che deve essere stabilito dal processo in corso, né quale sia a Mashpee il gruppo meno avvantaggiato, poiché questo sarà determinato come conseguenza dall'esito del processo. Se si concluderà in un modo, i Wampanoag risulteranno il gruppo più ricco di Mashpee, ma se si concluderà nell'altro rimarranno il più povero. Tuttavia, una soluzione giusta è stata escogitata dai ricorrenti della tribù (una soluzione che i consiglieri comunali di Mashpee, dopo un apparente consenso iniziale, si sono rifiutati di approvare): che cioè tutte le proprietà di grandezza non superiore a un acro su cui vi sia una casa d'abitazione siano escluse dalla causa. Sarebbe difficile presentare in qualche modo questa soluzione come l'applicazione di una regola; in effetti si è dovuto escogitarla proprio perché nessuna applicazione delle regole poteva rendere giustizia ai piccoli proprietari di case. La soluzione è il risultato di un ragionamento empirico che comprende considerazioni quali l'estensione del terreno rivendicato che contiene proprietà del genere, e il numero di persone coinvolte se le dimensioni delle

proprietà escluse fossero fissate nella misura di un acro anziché di più o di meno. Giudicare *kata ton órthon logon* significa effettivamente giudicare del più e del meno, e Aristotele tenta di usare l'idea di un giusto mezzo fra il più e il meno per dare una caratterizzazione generale delle virtù: il coraggio si colloca fra l'imprudenza e la timidezza, la giustizia fra il commettere ingiustizia e il subire ingiustizia la liberalità fra la prodigalità e la grettezza. Per ogni virtù vi sono dunque due vizi corrispondenti. E non si può stabilire in modo adeguato che cosa significhi cadere in un vizio se si prescinde dalle circostanze: esattamente la stessa azione che in un caso sarebbe liberalità, in un altro potrebbe essere prodigalità e in un terzo grettezza. Per questo il giudizio ha un ruolo indispensabile nella vita dell'uomo virtuoso, mentre ad esempio non lo ha, e non potrebbe averlo, nella vita dell'uomo che si limita a rispettare una legge o una regola.

Una virtù essenziale è dunque la *phrónesis*. *Phrónesis*, come *sophrosyne*, è in origine un termine elogiativo aristocratico. Designa chi sa cosa gli è dovuto ed è orgoglioso di esigerlo. In seguito viene a indicare più in generale chi sa come esercitare il giudizio in determinati casi. La *phrónesis* è una virtù intellettuale: ma è quella virtù intellettuale senza cui non può essere esercitata nessuna delle virtù del carattere. La distinzione aristotelica fra questi due generi di virtù è attuata inizialmente in base a una contrapposizione dei modi in cui vengono acquisite: le virtù intellettuali sono acquisite attraverso l'insegnamento, quelle del carattere attraverso l'esercizio abituale. Diventiamo giusti o coraggiosi compiendo azioni giuste o coraggiose; diventiamo saggi nella teoria o nella prassi come risultato di un'istruzione sistematica. Ciononostante, questi due generi di educazione morale sono intimamente collegati. Quando trasformiamo le nostre disposizioni iniziali date per natura in virtù del carattere, lo facciamo giungendo gradualmente ad esercitare tali disposizioni *kata ton órthon logon*. È l'esercizio dell'intelligenza a costituire la differenza fondamentale fra una disposizione naturale di una certa specie e la virtù corrispondente. Inversamente, l'esercizio dell'intelligenza pratica richiede la presenza delle virtù del carattere; altrimenti degenera, o si riduce, fin dall'inizio, in una

mera capacità astuta di collegare i mezzi a un fine qualsiasi, anziché a quei fini che sono gli autentici beni per l'uomo.

Quindi, secondo Aristotele, l'eccellenza del carattere e quella dell'intelligenza non possono essere separate. Qui Aristotele esprime una concezione che contrasta tipicamente con quella che predomina nel mondo moderno. La concezione moderna si esprime, a un certo livello, in luoghi comuni come: "Sii buona, dolce fanciulla, e lascia l'intelligenza a chi la vuole", e a un altro in pensieri profondi quali la distinzione di Kant fra la volontà buona, il cui possesso soltanto è condizione necessaria e sufficiente del valore morale, e quella che a suo giudizio è una dote naturale del tutto distinta, il sapere come applicare le regole generali ai casi particolari: una dote la cui mancanza viene definita stupidità. Così per Kant si può essere insieme buoni e stupidi; ma per Aristotele la stupidità di un certo tipo esclude la bontà. Inoltre l'autentica intelligenza pratica richiede a sua volta la conoscenza del bene, anzi, richiede essa stessa una determinata specie di bontà da parte di chi la possiede: "...è evidente che è impossibile che sia saggio chi non è buono" (1144a 37).

Ho osservato sopra che su questo punto la prassi e la teoria sociali moderne seguono Kant più che Aristotele, e la cosa non sorprende. Perciò quei personaggi così essenziali nei copioni teatrali della modernità, l'esperto che commisura i mezzi ai fini in modo neutrale rispetto ai valori e il soggetto morale che è chiunque non sia proprio deficiente, non hanno alcun corrispettivo vero e proprio nello schema di Aristotele, anzi, all'interno dell'intera tradizione classica. In effetti, è difficile immaginare l'esaltazione della competenza burocratica in qualsiasi cultura in cui sia fermamente stabilita la connessione fra intelligenza pratica e virtù morali.

Aristotele ricorre a questa connessione fra l'intelligenza pratica e le virtù del carattere nel corso della sua argomentazione volta a dimostrare che non si può possedere in forma sviluppata nessuna delle virtù del carattere senza possedere tutte le altre. È difficile supporre che intenda sul serio dire "tutte" (sembra ovvio che qualcuno possa essere autenticamente valoroso senza essere gradevole in società, e tuttavia la piacevolezza è annoverata da Aristotele fra le virtù, e così, naturalmente, il coraggio), e tuttavia

egli dice proprio questo (Etica Nicomachea, 1145a). Ma nonostante ciò, è facile capire perché Aristotele sosteneva che le virtù fondamentali sono intimamente connesse l'una all'altra. L'uomo giusto non cade nel vizio della pleonexia, che è uno dei due vizi che corrispondono alla virtù della giustizia. Ma è evidente che per evitare la pleonexia si deve possedere la sophrosyne. L'uomo coraggioso non cade nei vizi dell'imprudenza e della vigliaccheria; ma "l'uomo imprudente sembra essere un millantatore", e la vanagloria è uno dei vizi che corrispondono alla virtù della veridicità circa se stessi.

Questa interrelazione fra le virtù spiega perché esse non ci forniscano una serie di criteri distinti con cui giudicare la bontà di un particolare individuo, ma piuttosto un sistema di misura complesso. L'applicazione di questo sistema in una comunità il cui fine comune è la realizzazione del bene umano presuppone ovviamente un vasto consenso, all'interno di tale comunità, circa i beni e le virtù, ed è questo consenso a rendere possibile il genere di legame fra i cittadini che, secondo Aristotele, costituisce una polis. Questo legame è il legame dell'amicizia, e l'amicizia è essa stessa una virtù. Il tipo di amicizia che Aristotele ha in mente è quello che comporta il comune riconoscimento e perseguimento di un bene. E il condividere questo che è essenziale e primario per la costituzione di qualsiasi forma di comunità, sia quella di una stirpe sia quella di una città. "I legislatori", dice Aristotele, "si preoccupano di essa [dell'amicizia] ancor più della giustizia" (1155a 24); e il motivo è evidente. La giustizia è la virtù di rispettare il merito e di rimediare alle mancanze di rispetto nei confronti del merito all'interno di una comunità già costituita; l'amicizia è indispensabile per la fondazione della comunità.

Come possiamo conciliare quest'idea di Aristotele con la sua affermazione che un uomo non può avere molti amici di tale genere? Le stime della popolazione ateniese nei secoli quinto e quarto sono assai varie, ma è indubbio che il numero dei cittadini maschi adulti si aggirasse intorno a qualche decina di migliaia. Come può una popolazione di simili dimensioni essere ispirata da una visione comune del bene? Come può l'amicizia costituire il legame che la tiene insieme? La risposta è certamente che ciò è

possibile perché la comunità è composta di una rete di piccoli gruppi di amici, nel senso aristotelico del termine. Dobbiamo quindi pensare che tutti partecipino dell'amicizia nel progetto comune di creare e conservare la vita della città, una partecipazione che si incarna nell'immediatezza delle amicizie particolari di un individuo.

Questo concetto della comunità politica come progetto comune è estraneo al mondo moderno, liberale e individualista. In questi termini pensiamo, almeno qualche volta, alle scuole, agli ospedali o alle organizzazioni filantropiche; ma non abbiamo nessuna concezione di una simile forma di comunità che investa, come la polis secondo Aristotele, la totalità della vita, non questo o quel bene, ma il bene dell'uomo in quanto tale. Non sorprende che l'amicizia sia stata relegata alla sfera della vita privata, e in tal modo sminuita rispetto a ciò che era un tempo.

Naturalmente l'amicizia, in base alla concezione di Aristotele, implica l'affetto. Ma tale affetto nasce all'interno di un rapporto definito nei termini di una comune devozione verso certi beni e di un comune perseguimento dei medesimi. L'affetto è secondario, il che non vuol dire affatto che non sia importante. In una prospettiva moderna, l'affetto è spesso l'elemento fondamentale: diciamo nostri amici coloro che ci piacciono, magari che ci piacciono moltissimo. "Amicizia" è diventato per lo più il nome di uno stato emotivo più che di un tipo di relazione sociale e politica. Una volta E.M. Forster ha osservato che se fosse stato costretto a scegliere se tradire la patria o tradire gli amici, sperava che avrebbe avuto il coraggio di tradire la patria. In una prospettiva aristotelica, chiunque possa formulare una contrapposizione del genere non ha patria, non ha una polis: è un cittadino di nessun luogo, è interiormente un esule, dovunque viva. In effetti, da un punto di vista aristotelico, una moderna società politica liberale può apparire soltanto come un'accozzaglia di cittadini di nessun luogo che si sono associati per la loro protezione comune. Possiedono, nel migliore dei casi, quella forma inferiore di amicizia che si fonda sul vantaggio reciproco. Il fatto che siano privi del vincolo dell'amicizia è ovviamente collegato con il dichiarato pluralismo morale di queste società liberali. Esse

hanno abbandonato l'unità morale dell'aristotelismo, sia nelle sue forme antiche sia in quelle medievali.

A prima vista, un fautore della visione liberale moderna dispone naturalmente di una facile risposta all'aristotelismo. Aristotele, potrebbe sostenere in modo assai convincente, offre soltanto una visione troppo semplice e troppo unitaria della complessità del bene umano. Se esaminiamo la realtà della società ateniese, per non parlare della società greca nel suo insieme o del resto del mondo antico, ciò che troviamo in realtà è il riconoscimento di una molteplicità di valori, di conflitti fra beni diversi, del fatto che le virtù non formano un'unità gerarchica semplice e coerente. La descrizione di Aristotele è, nella migliore delle ipotesi, un'idealizzazione, e la sua tendenza, si potrebbe dire, è sempre di esagerare la coerenza e l'unità morale. Così, ad esempio, per quanto riguarda l'unità delle virtù, ciò che egli è costretto a sostenere circa la varietà particolareggiata delle interrelazioni fra virtù e vizi differenti, non sembra autorizzare a nulla che somigli alla sua conclusione drastica sull'unità e inseparabilità di tutte le virtù nel carattere dell'uomo buono.

Forse, come ho già accennato, è difficile dissentire da quest'ultima accusa particolare. Ma vale la pena di chiedersi perché proprio in questo caso Aristotele dovrebbe avere insistito su quella che appare, persino dal suo punto di vista, come una conclusione ingiustificatamente drastica. La fede di Aristotele nell'unità delle virtù è uno dei pochi elementi della sua filosofia morale che egli eredita direttamente da Platone. Come per Platone, questa fede è un aspetto di un'ostilità nei confronti del conflitto e di una negazione di esso, sia all'interno della vita dell'individuo buono sia in quella della buona città. Tanto Platone quanto Aristotele considerano il conflitto un male, e Aristotele lo considera un male eliminabile. Le virtù sono tutte in armonia l'una con l'altra, e l'armonia del carattere individuale è riprodotta in quella dello stato. La guerra civile è il peggiore dei mali. Secondo Aristotele, come secondo Platone, la vita buona per l'uomo è essa stessa unica e unitaria, composta di una gerarchia di beni.

Ne segue che il conflitto non è altro che il risultato o di difetti di carattere degli individui, o di ordinamenti politici stupidi. Ciò ha conseguenze non solo sulla politica di Aristotele, ma anche sulla sua poetica, e persino sulla gnoseologia. In tutti e tre i settori, l'agon è stato destituito della sua centralità omerica. Proprio come il conflitto non è fondamentale per la vita di una città, ma è ridotto a una minaccia per tale vita, così la tragedia, quale la intende Aristotele, non può avvicinarsi all'intuizione omerica dell'essenzialità del conflitto tragico nella condizione umana (secondo Aristotele, l'eroe tragico fallisce a causa dei propri difetti, non perché la situazione dell'uomo sia a volte irrimediabilmente tragica), e la dialettica non è più la via che conduce alla verità, ma per lo più è soltanto una procedura ausiliaria semi-formale della ricerca. Perciò, mentre Socrate discuteva dialetticamente con individui particolari e Platone scriveva dialoghi, Aristotele produce lezioni e trattati espositivi. È abbastanza naturale che a ciò corrisponda un violento contrasto fra il punto di vista aristotelico sulla teologia e quello sia di Eschilo che di Sofocle: per Aristotele quel particolare ricorso al divino che in entrambi è un segno del riconoscimento dell'impasse tragico non può avere avuto nessun senso realistico. La divinità impersonale e immutabile di cui parla Aristotele, la cui contemplazione metafisica costituisce il telos specifico e supremo dell'uomo, da parte sua non può provare alcun interesse per ciò che è semplicemente umano, non parliamo poi di dilemmi dell'umanità: non è altro che pensiero che pensa eternamente se stesso, e non è conscio di nulla fuorché di se stesso.

Poiché tale contemplazione è il telos ultimo dell'uomo, l'elemento essenziale e conclusivo che completa la vita dell'uomo eudàimon, c'è una certa tensione fra l'idea aristotelica dell'uomo come essenzialmente politico e la sua idea dell'uomo come essenzialmente metafisico. Per diventare eudàimon sono necessarie condizioni preliminari di ordine materiale e sociale. La stirpe e la città-stato rendono possibile il progetto metafisico dell'uomo; ma i beni che esse forniscono, per quanto necessari e per quanto essi stessi parte della vita umana nella sua interezza, dal punto di vista metafisico risultano subordinati. Tuttavia, in molti passi dove Aristotele discute

delle virtù individuali, l'idea che il loro possesso e la loro pratica siano in definitiva subordinati alla contemplazione metafisica sembrerebbe stranamente fuori posto. (Per un'eccellente discussione dell'argomento vedi Ackrill, 1974; Clark, 1979). Per fare un esempio, consideriamo ancora una volta la trattazione aristotelica dell'amicizia.

Aristotele, probabilmente rispondendo alla discussione dell'amicizia che Platone aveva svolto nel *Liside*, distingue tre specie di amicizia: quella che deriva dal vantaggio reciproco, quella che deriva dal piacere reciproco e quella che deriva da un comune interesse per beni che sono i beni di entrambi, e dunque non propri esclusivamente di nessuno dei due. Come ho già avuto occasione di sottolineare, è la terza che è autentica amicizia e che fornisce il paradigma tanto del rapporto fra marito e moglie nella casa quanto di quello fra cittadino e cittadino nella polis. Perciò l'autosufficienza infine raggiunta dall'uomo buono nella contemplazione della ragione atemporale non implica che l'uomo buono non abbia bisogno di amici, proprio come non implica che non abbia bisogno di un certo grado di prosperità materiale. Corrispondentemente, una città fondata sulla giustizia e sull'amicizia può essere la migliore specie di città solo se mette in grado i suoi cittadini di godere la vita della contemplazione metafisica.

Qual è il ruolo della libertà all'interno di questa struttura metafisica e sociale? È fondamentale per l'andamento dell'intera argomentazione di Aristotele che le virtù, e dunque anche il bene per l'uomo, siano inaccessibili agli schiavi e ai barbari. Che cos'è un barbaro? Non semplicemente un non-greco (il cui linguaggio suona all'orecchio ellenico come un "ba, ba, ba"), ma qualcuno che non ha una polis, e con ciò dimostra, secondo Aristotele di essere incapace di relazioni politiche. Che cosa sono le relazioni politiche? Le relazioni reciproche fra uomini liberi, cioè le relazioni fra quei membri della comunità che insieme governano e sono governati. L'io libero è contemporaneamente suddito politico e sovrano politico. Quindi l'essere coinvolti in relazioni politiche implica la libertà da qualsiasi posizione di mera sudditanza. La libertà è il

presupposto per l'esercizio delle virtù e per il conseguimento del bene.

Non è certo il caso di trovar qualcosa da ridire su questa parte della conclusione di Aristotele. Quello che probabilmente ci offende, e a ragione, è che nei suoi scritti Aristotele se la sbrighi con i non-greci, barbari e schiavi, considerandoli non soltanto privi, ma incapaci di relazioni politiche. Possiamo affiancare a questa la sua tesi che solo i ricchi e i membri delle classi elevate possono raggiungere certe virtù essenziali, quelle della munificenza e della magnanimità; artigiani e commercianti costituiscono una classe inferiore, pur non essendo schiavi. Perciò le superiorità peculiari dell'esercizio dell'abilità artigianale e del lavoro manuale risultano invisibili nella prospettiva del catalogo aristotelico delle virtù.

Questa cecità di Aristotele non era ovviamente un fatto personale: faceva parte della cecità generale, sebbene non universale, della sua cultura. È intimamente collegata con un'altra forma di limitazione. Aristotele scrive come se la rispettiva natura dei barbari e dei greci fosse fissata una volta per tutte, e questo modo di considerare ci riporta di nuovo al carattere astorico della sua comprensione della natura umana. Gli individui, in quanto membri di una specie, hanno un telos, ma non esiste una storia della polis, o della Grecia, o dell'umanità, che si muova verso un telos. La storia, in realtà, non è una forma d'indagine rispettabile: è meno filosofica della poesia, poiché aspira davvero a trattare di individui, mentre persino la poesia, secondo Aristotele, tratta di tipi. Egli era ben consapevole del fatto che il genere di conoscenza che egli riteneva autenticamente scientifica, che costituiva ai suoi occhi l'episteme (la conoscenza delle essenze colte attraverso verità universali e necessarie, logicamente deducibili da certi principi primi) non poteva assolutamente riguardare le faccende umane. Sapeva che in questo campo le generalizzazioni pertinenti sono generalizzazioni che valgono solo *epi to poly* ("per la maggior parte"), e ciò che egli dice su di esse corrisponde a quanto ho affermato sopra circa le generalizzazioni del sociologo moderno.

Ma nonostante questo riconoscimento, sembra che Aristotele non sentisse alcun bisogno di approfondire ulteriormente la questione

del loro carattere. È presumibile che sia questa la causa del paradosso per cui Aristotele, che considerava le forme di vita sociale della città-stato come normative per l'essenza dell'uomo, era personalmente un servitore di quel potere monarchico macedone che distrusse la città-stato come società libera. Egli non capì il carattere transitorio della polis, perché capiva poco o nulla della storicità in generale. Perciò un intero campo di problemi non può porsi per lui, compresi quelli che riguardano i modi in cui gli uomini potrebbero passare dalla condizione di schiavi o di barbari a quella di cittadini di una polis. Secondo lui, certi uomini sono semplicemente schiavi, "per natura".

Tuttavia resta vero che questi limiti dell'interpretazione aristotelica delle virtù non compromettono necessariamente il suo schema generale per la comprensione del ruolo delle virtù nella vita umana, né tanto meno deturpano la molteplicità di intuizioni più particolari che egli ci fornisce. Due di esse meritano un rilievo particolare in qualsiasi interpretazione delle virtù. La prima riguarda il ruolo del piacere nella vita umana. La caratterizzazione aristotelica del piacere come conseguenza di un'attività riuscita ci consente di capire sia perché è possibile considerare il piacere (o il godimento, o la felicità) il telos della vita umana, sia perché, nonostante ciò, questo sarebbe un errore. ¹¹ Piacere cui Aristotele si riferisce è quello che accompagna tipicamente il conseguimento di un'eccellenza nell'attività. Tale attività può essere di specie molto diverse: scrivere o tradurre poesia, giocare, perseguire qualche progetto sociale complesso. E ciò che vale come eccellenza sarà sempre relativo ai modelli di prestazione stabiliti finora per persone come noi. Perciò, in generale, cercare di eccellere significa tendere a fare ciò che risulterà piacevole, ed è naturale concluderne che in tal modo cerchiamo di fare ciò che ci darà piacere, e che dunque il piacere, o il godimento, o la felicità, è il telos della nostra attività. Ma è importante osservare che esattamente le stesse considerazioni aristoteliche che ci guidano verso questa conclusione ci vietano di accettare qualsiasi concezione che consideri il piacere, il godimento o la felicità come criteri in base a cui regolare le nostre azioni. Proprio perché un piacere di una specie del tutto particolare (sopra,

discutendo dell'utilitarismo benthamiano, ho sottolineato il carattere particolare ed eterogeneo del piacere) consegue da ciascun tipo differente di attività compiuta con successo, il piacere di per se stesso non ci fornisce nessun motivo valido per imbarcarci in un tipo di attività piuttosto che in un altro. Inoltre, ciò che dà piacere a me in particolare dipende ovviamente dal genere di persona che sono, e il genere di persona che sono è ovviamente una questione che riguarda le mie virtù e i miei vizi. Dopo che la nostra cultura ebbe respinto l'aristotelismo vi fu un periodo, nel diciottesimo secolo, in cui era un luogo comune sostenere (sulle pietre tombali come nelle opere filosofiche) che le virtù non sono altro che quelle qualità che per un caso troviamo generalmente utili o piacevoli. L'assurdità di questa tesi sta nel fatto che ciò che troviamo generalmente utile o piacevole dipenderà dalle virtù che sono generalmente possedute e coltivate nella nostra comunità. Perciò le virtù non possono essere definite o determinate in termini di utilità o di piacere. Si potrebbe ribattere che esistono certamente qualità che sono utili o piacevoli per gli esseri umani in quanto membri di una particolare specie biologica con un particolare tipo di ambiente. Il modello dell'utilità o del piacere è stabilito dall'uomo in quanto animale, dall'uomo che precede ed è privo di qualsiasi cultura particolare. Ma l'uomo privo di cultura non è altro che un mito. La nostra natura biologica condiziona certamente l'insieme delle nostre possibilità culturali, ma un uomo che possiede soltanto una natura biologica è una creatura di cui non sappiamo nulla. L'unicamente l'uomo dotato di intelligenza pratica (che, come abbiamo visto, è intelligenza ispirata dalle virtù) che incontriamo come soggetto attivo nella storia. Ed è sulla natura del ragionamento pratico che Aristotele ci fornisce un'altra trattazione di importanza capitale per determinare il carattere delle virtù.

Nelle sue linee essenziali, l'interpretazione aristotelica del ragionamento pratico è sicuramente esatta. Essa possiede diverse caratteristiche fondamentali. La prima è che Aristotele ritiene che la conclusione di un sillogismo pratico sia una particolare specie di azione. L'idea che un argomento possa terminare in un'azione offende naturalmente i pregiudizi filosofici humeani e post-

humeani, secondo cui solo i giudizi (o, in certe versioni particolarmente barbare, le proposizioni) possono avere un valore di verità ed entrare in quelle relazioni di coerenza e incoerenza che determinano in parte l'argomentazione deduttiva. Ma i giudizi stessi possiedono queste caratteristiche solo in virtù della loro capacità di esprimere credenze; ed è evidente che le azioni possono esprimere credenze con la stessa certezza degli enunciati, benché non sempre in modo altrettanto chiaro e privo di ambiguità. È per questo, e soltanto per questo, che possiamo essere sconcertati dall'incoerenza fra le azioni di un dato soggetto e i suoi giudizi. Ad esempio saremmo sconcertati da qualcuno di cui sa peggio tre cose: primo, che vuole mantenersi in buona salute; secondo, che ha affermato sinceramente sia che il freddo e l'umidità potrebbero danneggiare la sua salute, sia che l'unico modo per tenersi al caldo e non l'asciutto durante l'inverno è di indossare il cappotto; terzo, che d'inverno non esce abitualmente senza cappotto. Sembra infatti che la sua azione esprima una credenza contraddittoria rispetto alle altre credenze che egli ha espresse. Chiunque fosse sistematicamente incoerente in questo modo, diventerebbe presto incomprensibile per coloro che lo circondano. Non sapremmo come reagire al suo comportamento, poiché non potremmo più sperare di determinare né ciò che sta facendo, né ciò che intende con quel che dice, né entrambe le cose. Perciò è possibile considerare l'interpretazione aristotelica del sillogismo pratico come la formulazione delle condizioni necessarie per un'azione umana intelligibile, e una formulazione tale da valere per qualsiasi cultura che si possa definire umana.

Il ragionamento pratico ha dunque, secondo Aristotele, quattro elementi essenziali. Innanzitutto ci sono i desideri e i fini del soggetto agente, presupposti ma non espressi dal suo ragionamento. Senza di essi il ragionamento sarebbe privo di contesto, e le premesse maggiore e minore non potrebbero determinare adeguatamente che genere di azione debba compiere il soggetto. Il secondo elemento è la premessa maggiore, un'asserzione che dice che fare o avere o tentare questo o quell'altro è il tipo di azione buona o necessaria per un tale o talaltro (dove quest'ultima espressione designa il soggetto che sta enunciando il sillogismo, come la

specie cui esso appartiene). Il terzo elemento è la premessa minore in cui il soggetto, basandosi su di un giudizio empirico, afferma che questo è un esempio o una circostanza del tipo richiesto. La conclusione, come ho già detto, è l'azione.

Questa interpretazione ci riporta al problema del rapporto fra l'intelligenza pratica e le virtù. Infatti i giudizi che forniscono le premesse al ragionamento pratico del soggetto comprenderanno giudizi su ciò che è bene fare ed essere per qualcuno come lui; e la capacità di un soggetto di agire e di operare in base a tali giudizi dipenderà dalle virtù e dai vizi intellettuali e morali che compongono il suo carattere. L'esatta natura di questa connessione potrebbe essere chiarita soltanto mediante una descrizione del ragionamento pratico più completa di quella che ci fornisce Aristotele: la sua è considerevolmente ellittica, e bisognosa di parafrasi e interpretazione. Ma certo egli dice abbastanza per dimostrarci come, da un punto di vista aristotelico, la ragione non possa essere la serva delle passioni. Infatti l'etica consiste appunto nell'educazione delle passioni in conformità con il perseguimento di quello che il ragionamento teoretico identifica come il telos e il ragionamento pratico come l'azione giusta da compiere in ciascun tempo e luogo particolare.

Nel corso di questa descrizione abbiamo identificato diversi punti su cui l'interpretazione aristotelica delle virtù può essere messa seriamente in questione. Alcuni riguardano parti della teoria di Aristotele che non solo devono essere rifiutate, ma il cui rifiuto non ha conseguenze di vasta portata sul nostro atteggiamento nei confronti del complesso della sua teoria. Questo vale, come ho indicato, per l'indifendibile difesa aristotelica della schiavitù. Ma almeno in tre settori sorgono problemi che, a meno che non possano essere risolti in maniera soddisfacente, compromettono l'intera struttura aristotelica. Il primo riguarda il modo in cui la teleologia di Aristotele presuppone la sua biologia metafisica. Se, come dobbiamo, rifiutiamo quella biologia, è ancora possibile salvare la teleologia?

Alcuni filosofi morali moderni che provano una profonda simpatia per l'interpretazione aristotelica delle virtù non hanno

visto in ciò alcun problema. E stato sostenuto che per giustificare un'interpretazione delle virtù e dei vizi abbiamo bisogno unicamente di una qualche concezione molto generale che stabilisca in cosa consistano la prosperità e il benessere umani. Dopo di che, le virtù possono essere adeguatamente caratterizzate come le qualità necessarie per promuovere una tale prosperità e un tale benessere, poiché, per quanto possiamo dissentire nei dettagli su questo argomento, dovremmo essere in grado di trovare un accordo razionale su cosa sia una virtù e cosa un vizio. Questa tesi ignora il ruolo svolto nella storia della nostra cultura da profondi conflitti circa la determinazione di ciò in cui consistono la prosperità e il benessere umani, e il modo in cui credenze antagoniste e incompatibili su questo punto producono tavole delle virtù antagoniste e incompatibili. Aristotele e Nietzsche, Hume e il Nuovo Testamento, sono nomi che rappresentano poli diametralmente opposti circa tali questioni. Perciò qualsiasi interpretazione teleologica adeguata deve fornirci una qualche interpretazione chiara e sostenibile del telos; e qualsiasi interpretazione adeguata genericamente aristotelica deve offrire un'interpretazione teleologica in grado di sostituire la biologia metafisica di Aristotele.

Un altro settore problematico riguarda il rapporto fra l'etica e la struttura della polis. Se buona parte dei dettagli dell'interpretazione aristotelica delle virtù presuppone il contesto, ormai scomparso da tempo, delle relazioni sociali dell'antica città-stato, come può l'aristotelismo essere formulato in modo da costituire una presenza morale in un mondo dove non esistono città-stato? O in altri termini: è possibile essere aristotelici e tuttavia considerare la città-stato in una prospettiva storica, semplicemente come un elemento (sia pure molto importante) di una serie di forme sociali e politiche in cui e attraverso cui il tipo di io in grado di esemplificare le virtù può essere rintracciato ed educato, e in cui questo io può trovare la sua arena?

In terzo luogo, ci sono le questioni poste dalla fede, che Aristotele ha ereditata da Platone, nell'unità e armonia sia dell'anima individuale sia della città-stato, e dalla sua conseguente visione del conflitto come qualcosa da evitare o da arginare. Il problema che sto

sollevando può essere enunciato inizialmente nel modo migliore nei termini di un confronto fra Aristotele e Sofocle. Per Aristotele, come ho già osservato, la forma tragica della narrazione ha luogo quando e solo quando abbiamo un eroe con un difetto, un difetto dell'intelligenza pratica che deriva dal possesso o dall'esercizio inadeguato di qualche virtù. Perciò in un mondo in cui tutti fossero sufficientemente buoni non vi sarebbero eroi tragici da descrivere. È chiaro che Aristotele ricava questa opinione in parte dalla sua psicologia morale, ma in parte anche dalla sua lettura personale della tragedia, specialmente dell' *Edipo re*. Tuttavia, se la mia precedente interpretazione di Sofocle è corretta, la psicologia morale di Aristotele lo ha portato a leggere Sofocle in maniera fuorviante. Infatti i conflitti della tragedia possono certamente assumere in parte la forma che assumono a causa dei difetti di Antigone e di Creonte, di Odisseo e di Filottete: ma ciò che costituisce l'opposizione e il conflitto tragici di questi individui è il conflitto fra bene e bene che si incarna nel loro scontro, prima di qualsiasi caratteristica individuale e indipendentemente da essa; e Aristotele, nella *Poetica*, è e non può che essere cieco di fronte a questo aspetto della tragedia. L'assenza di questa visione della centralità dell'opposizione e del conflitto nella vita umana nasconde inoltre ad Aristotele un'importante fonte di apprendimento e un importante contesto della pratica umana delle virtù.

Il grande filosofo australiano John Anderson ci esortava a "non chiederci di un'istituzione sociale: 'A quali fini o propositi serve?', ma piuttosto: 'Di quali conflitti costituisce la scena?'" (Passmore, 1962, p. XXII). Se Aristotele si fosse posto questa domanda sia a proposito della polis che del soggetto individuale, avrebbe avuto uno strumento in più per capire il carattere teleologico tanto delle virtù quanto delle forme sociali che forniscono loro un contesto. Fu infatti l'intuizione di Anderson (un'intuizione sofoclea) che è attraverso il conflitto, e a volte soltanto attraverso il conflitto, che apprendiamo quali sono i nostri fini e i nostri propositi.

13. Aspetti e situazioni medievali

Passiamo dunque a considerare autori successivi della tradizione aristotelica con un insieme di domande già formulate. Ma prima di porre queste domande a certi pensatori medievali, è importante fare due osservazioni preliminari. La prima consiste nel sottolineare il fatto che la tradizione di pensiero sulle virtù che sto cercando di delineare non va confusa con quella tradizione più ristretta dell'aristotelismo, che consiste semplicemente nel commento e nell'esegesi dei testi di Aristotele. Quando, nel capitolo 5, ho parlato per la prima volta della tradizione di cui mi sto occupando, ho usato l'espressione ugualmente fuorviante di "morale classica", ugualmente fuorviante dal momento che il termine "classico" ha un significato troppo esteso, proprio come "aristotelico" ne ha uno troppo ristretto. Ma se non è facile dare un nome a questa tradizione, non è però eccessivamente difficile riconoscerla. Dopo Aristotele, essa utilizza sempre l'Etica Nicomachea e la Politica come testi fondamentali, quando è possibile, ma non si affida completamente ad Aristotele. E infatti una tradizione che si pone sempre in un rapporto di dialogo con Aristotele, e non di mero consenso.

Quando, diciotto o diciannove secoli dopo Aristotele, il mondo moderno finì col ripudiare sistematicamente la visione classica della natura umana (e con essa, in conclusione, gran parte di quelli che erano stati gli elementi essenziali della morale), la ripudiò appunto in quanto aristotelismo. "Quel buffone che ha traviato la chiesa", disse Lutero di Aristotele, stabilendo il tono generale; e nello spiegare la Riforma, Hobbes la considerò come dovuta in parte al "venir meno della Virtù nei Pastori", ma in parte anche "all'aver

portato la Filosofia, e cioè la dottrina di Aristotele, nella Religione" (Leviatano, 1, 12). In realtà, naturalmente (e questa è la seconda osservazione preliminare che deve essere fatta), il mondo medievale incontrò Aristotele relativamente tardi, e persino Tommaso d'Aquino lo conobbe soltanto in traduzione; e quando lo conobbe, ciò che ne ricavò fu nella migliore delle ipotesi una soluzione parziale di un problema medievale che era già stato formulato innumerevoli volte. Il problema era come educare e civilizzare la natura umana in una cultura in cui l'esistenza umana rischiava di essere dilaniata dal conflitto di troppi ideali, troppi stili di vita.

Di tutti i modi di pensare mitologici che ci hanno nascosto la vera immagine del Medioevo, nessuno è più fuorviante di quello che raffigura una cultura cristiana unificata e monolitica, e questo non solo perché le conquiste del Medioevo furono anche ebraiche e islamiche. La cultura medievale, se mai fu un'unità, lo fu in quanto equilibrio fragile e complesso di una molteplicità di elementi disparati e conflittuali. Per capire il ruolo della teoria e della pratica delle virtù all'interno di essa, è necessario riconoscere nella cultura medievale diversi filoni conflittuali e differenti, ciascuno dei quali imprimeva al tutto le proprie tendenze e tensioni.

Il primo è quello dovuto al fatto che, sotto svariati aspetti, la società medievale aveva compiuto solo da poco la transizione che la separava da quella che sopra ho definito società eroica. Tedeschi, anglosassoni, norvegesi, islandesi, irlandesi e gallesi, avevano tutti un passato pre-cristiano da ricordare, e molte delle loro forme sociali e gran parte della loro poesia e delle loro leggende rispecchiano tale passato. Spesso sia le forme sia le leggende furono cristianizzate, cosicché il re-guerriero pagano poteva apparire nelle sembianze del cavaliere cristiano, restando immutato in misura notevole. Spesso elementi cristiani e pagani coesistevano con gradi variabili di compromesso e di tensione, in modo molto simile a quello in cui, nel quinto secolo, i valori omerici coesistevano con quelli della città-stato. In una parte d'Europa toccò alle saghe islandesi svolgere pressappoco lo stesso ruolo dei poemi omerici, in un'altra toccò al *Tain Bó Cuailnge* e alle storie dei Fianna, in una terza al già cristianizzato ciclo arturiano. Nella tradizione che sto

cercando di identificare, il ricordo della società eroica è dunque presente due volte: prima come retroterra della società ateniese del quinto e quarto secolo, e poi di nuovo nel retroterra dell'alto Medioevo. È questa doppia presenza che fa del punto di vista morale della società eroica un punto di partenza necessario per la riflessione morale all'interno della tradizione di cui ci stiamo occupando. Così l'ordinamento medievale non può respingere la tavola eroica delle virtù. La fedeltà verso la famiglia e verso gli amici, il coraggio necessario per difendere la propria casa o per appoggiare una spedizione militare e una pietà che accetta le limitazioni e le imposizioni morali dell'ordine cosmico, sono virtù fondamentali, definite parzialmente in termini di istituzioni quali il codice della vendetta nelle saghe.

Nel più antico diritto medievale germanico, ad esempio, l'omicidio è un crimine solo quando è l'uccisione segreta di una persona non identificata. Quando una persona conosciuta uccide un'altra persona conosciuta, non il diritto penale ma la vendetta da parte di un parente è considerata la reazione appropriata. E sembra che questa distinzione fra due generi di uccisione sopravviva in Inghilterra fino al regno di Edoardo I. E questa non è neppure una semplice questione di diritto, contrapposto alla morale. La moralizzazione della società medievale consiste precisamente nel creare categorie generali di giusto e sbagliato e modi generali di intendere ciò che è giusto o sbagliato (e a partire da essi un codice legale) che possano sostituire i vincoli e le fratture particolari di un paganesimo precedente. Considerata retrospettivamente, l'ordalia appare a molti autori moderni come una forma di superstizione; ma quando l'ordalia venne istituita originariamente, anch'essa aveva appunto la funzione di situare in un contesto pubblico e cosmico, in un modo del tutto nuovo, le ingiustizie della vita privata e locale.

Perciò, quando nel dodicesimo secolo teologi e filosofi pongono esplicitamente la questione del rapporto fra le virtù pagane e quelle cristiane, si tratta di molto di più che di una questione teoretica. E vero che fu la riscoperta dei testi classici, e di un bizzarro assortimento di testi classici (Macrobio, Cicerone, Virgilio), a suscitare inizialmente il problema teoretico. Ma il paganesimo

contro cui combattevano studiosi come Giovanni di Salisbury, Pietro Abelardo o Guglielmo di Conches era in parte in loro stessi e nella loro società, anche se in una forma completamente diversa rispetto a quella del mondo antico. Inoltre le soluzioni che essi proponevano dovevano essere tradotte in un programma di studi non solo per le scuole dei capitoli delle cattedrali o dei canonici regolari, ma anche per le stesse università. Alcuni di loro divennero persino i maestri dei potenti: Thomas Becket studiava a Parigi quando insegnava Abelardo, e Guglielmo di Conches fu il precettore di Enrico II d'Inghilterra. Può darsi che sia stato Guglielmo di Conches a scrivere i *Moralium dogma philosophorum*, un libro di testo che doveva la maggior parte del suo contenuto al *De officiis* di Cicerone, ma molto anche ad altri autori classici.

Questa accettazione della tradizione classica, sia pure nella forma di un recupero così parziale e frammentario, era ovviamente in completo disaccordo con un altro tipo di insegnamento cristiano che influenzò in misura variabile l'intero Medioevo, un insegnamento che respingeva tutte le dottrine pagane come opera del diavolo e cercava di trovare nella Bibbia una guida assolutamente sufficiente. Lutero fu in realtà l'erede di questa tradizione medievale. Ma il suo rifiuto, in quanto atteggiamento puramente negativo, rendeva insolubile il problema della forma di una vita cristiana nel mondo del dodicesimo secolo, o in qualsiasi altro mondo sociale specifico. È il problema di tradurre il messaggio biblico in un insieme particolare e dettagliato di discriminazioni fra alternative contemporanee, e per questo compito occorrono tipi di concetti e tipi d'indagine che la Bibbia, di per sé, non fornisce. Naturalmente esistono epoche e luoghi in cui ciò che offre il mondo profano contemporaneo merita soltanto un rifiuto assoluto, il genere di rifiuto con cui le comunità ebraiche e cristiane sotto l'impero romano dovettero fronteggiare la pretesa dell'imperatore di essere adorato. Queste sono epoche di martirio. Ma per lunghi periodi della storia cristiana, questo aut-aut assoluto non è il tipo di scelta a cui il mondo pone di fronte la chiesa; il problema non è come morire da martiri, ma come collegare l'insegnamento cristiano con le forme della vita quotidiana. Per gli autori del dodicesimo

secolo, tale problema si pone in termini di virtù. Come si deve collegare la pratica delle quattro virtù cardinali della giustizia, della prudenza, della temperanza e del coraggio con quella delle virtù teologali, fede, speranza e carità? A partire dal 1300, questa classificazione delle virtù si trova tanto negli autori che scrivono in volgare quanto in quelli che scrivono in latino.

Nell'oca di Abelardo, scritta intorno al 1138, la distinzione fondamentale utilizzata per rispondere a questa domanda è quella fra vizio e peccato. Abelardo si serve di quella che ritiene essere la definizione di virtù di Aristotele, trasmessagli da Boezio, per fornire una definizione corrispondente di vizio. Altrove, nel suo Dialogo fra un filosofo, un ebreo e un cristiano», il filosofo, che è il portavoce del mondo antico, elenca e definisce le virtù cardinali nei termini di Cicerone, e non di Aristotele. L'accusa che Abelardo muove al filosofo non è soltanto, e neppure principalmente, quella di commettere positivamente un errore: ciò che egli sottolinea sono gli errori dovuti a omissione nella concezione morale pagana, l'incompletezza dell'interpretazione pagana delle virtù, persino nei suoi migliori esponenti. Questa incompletezza è imputata all'inadeguatezza sia della concezione del bene supremo propria del filosofo, sia delle opinioni del filosofo circa il rapporto della volontà umana con il bene e con il male. Ma è su quest'ultimo punto che Abelardo intende mettere l'accento.

Quella di cui il cristianesimo ha bisogno è una concezione non soltanto dei difetti di carattere o dei vizi, ma delle violazioni della legge divina, dei peccati. In qualsiasi momento determinato il carattere di un individuo può essere un composto di virtù e di vizi, e queste attitudini predisporranno la sua volontà a dirigersi in un senso o in un altro. Ma la volontà è sempre libera di seguire o di rifiutare tali suggerimenti. Neppure il possesso di un vizio rende ineluttabile il compimento di una qualsiasi azione sbagliata particolare. Tutto dipende dalla natura dell'atto interiore della volontà. Perciò il carattere, l'arena delle virtù e dei vizi, si riduce a una circostanza fra le altre, esterna al volere. La vera arena della morale è quella della volontà, e della volontà soltanto.

Questa interiorizzazione della vita morale, con la sua accentuazione della volontà e della legge, non ricorda solo certi passi del Nuovo Testamento, ma anche lo stoicismo. Vale la pena di considerare questa genealogia stoica per mettere in luce la tensione fra qualsiasi morale delle virtù e un certo tipo di morale della legge.

Dal punto di vista stoico, diversamente che da quello aristotelico, *areté* è essenzialmente un termine singolare, e un individuo può solo possederla del tutto o non possederla affatto, senza mezzi termini; o qualcuno possiede quella perfezione richiesta all' *'areté* (come traduzioni latine sono impiegate sia *virtus* che *honestas*), oppure non la possiede. Con la virtù si possiede valore morale, senza di essa se ne è privi. Non ci sono gradi intermedi. Dal momento che la virtù richiede il giudizio esatto, secondo gli stoici l'uomo buono è anche l'uomo saggio. Ma non è necessario che le sue azioni siano efficaci o coronate dal successo. Fare ciò che è giusto non produce necessariamente piacere o felicità, salute fisica, o successo mondano o di qualsiasi altro genere. Ma nessuno di questi è un bene autentico: sono beni solo a condizione di essere posti al servizio dell'azione giusta da un soggetto che abbia una volontà formata nel modo giusto. Soltanto una volontà siffatta è incondizionatamente buona. Perciò lo stoicismo abbandona qualsiasi concetto di *telos*.

Il modello cui si deve conformare una volontà che agisce giustamente è la legge incarnata nella stessa natura, l'ordine cosmico. Virtù significa dunque conformità alla legge cosmica tanto nella disposizione interiore quanto nell'azione esteriore. Questa legge è una e la stessa per tutti gli esseri razionali; non ha niente a che fare con particolarità o circostanze locali. L'uomo buono è cittadino dell'universo: il suo rapporto con ogni altra collettività, con la città, il regno o l'impero, è secondario e accidentale. Perciò lo stoicismo ci invita a porci contro il mondo dell'effettualità fisica e politica nel momento stesso in cui pretende che agiamo in conformità con la natura. Chi scorgesse in questo i sintomi del paradosso non si ingannerebbe.

Infatti, da un lato la virtù trova fuori di sé il proprio scopo e proposito: vivere bene vuol dire vivere la vita divina, vivere bene vuol dire seguire non i propri fini personali, ma l'ordine cosmico.

Tuttavia, in ciascun caso individuale fare ciò che è giusto significa agire senza considerare affatto il proprio scopo ulteriore, significa semplicemente fare qualunque cosa sia giusta per amore di essa. Scompare la pluralità delle virtù e il loro ordinamento teleologico nella vita buona, come li avevano intesi Platone e Aristotele, e prima di loro Sofocle e Omero: un semplice monismo della virtù prende il suo posto. Non sorprende che gli stoici e i tardi seguaci di Aristotele non siano mai riusciti a vivere in pace gli uni con gli altri dal punto di vista della discussione.

Lo stoicismo, naturalmente, non è soltanto un episodio della cultura greca e romana; esso costituisce uno schema per tutte quelle morali europee successive che fanno appello al concetto di legge come al concetto fondamentale, che sostituisca le concezioni delle virtù. È questo un tipo di contrapposizione che dovrebbe suscitare sorpresa, data la mia trattazione, nel capitolo precedente, del rapporto fra quella parte negativa della morale che consiste nelle regole di proibizione della legge e quella parte che concerne i beni positivi verso cui ci indirizzano le virtù; tuttavia la storia successiva della morale ci ha reso talmente familiare questa contraddizione, che di fatto è improbabile che essa susciti in noi sorpresa. Nel discutere le brevi osservazioni di Aristotele sulla giustizia naturale, ho suggerito che una comunità la quale concepisca la sua vita come diretta verso un bene comune che fornisce alla comunità stessa il suo compito comune, avrà bisogno di articolare la propria vita morale tanto in termini di virtù quanto in termini di legge. Questo suggerimento è forse una chiave di lettura per capire che cosa accadde nello stoicismo; infatti, una volta scomparsa tale forma di comunità (scomparsa implicita nella sostituzione della città-stato come forma della vita politica prima con l'impero macedone e poi con l'imperium romano), scomparirebbe anche qualsiasi rapporto intelligibile fra le virtù e la legge. Non ci sarebbe nessun bene comune condiviso da tutti; gli unici beni sarebbero quelli individuali. E il perseguimento di qualsiasi bene privato, essendo spesso e necessariamente suscettibile, in simili circostanze, di scontrarsi con il bene di altri, apparirebbe in contraddizione con le esigenze della legge morale. Perciò, se sono fedele alla legge, dovrò

sopprimere il mio io personale. Lo scopo della legge non può essere il conseguimento di qualche bene al di là di essa, poiché ora risulta che non esistono beni del genere.

Dunque, se la mia tesi è corretta, lo stoicismo è una reazione a un tipo particolare di sviluppo sociale e morale, un tipo di sviluppo che anticipa sorprendentemente certi aspetti della modernità. Dovremmo quindi aspettarci ritorni periodici dello stoicismo, e in effetti li troviamo.

Davvero, ogni volta che le virtù cominciano a perdere il loro ruolo centrale, ricompaiono immediatamente schemi stoici di pensiero e di azione. Lo stoicismo rimane una delle possibilità morali permanenti all'interno delle culture dell'Occidente. Il fatto che non costituisca l'unico e neppure il principale modello per quei moralisti che in seguito avrebbero ridotto del tutto o quasi del tutto la morale al concetto di legge morale, è dovuto al fatto che il mondo antico fu convertito da un'altra morale della legge, ancora più rigida: quella del giudaismo. A prevalere in tal modo fu ovviamente il giudaismo nella forma del cristianesimo. Ma coloro che, come Nietzsche e i nazisti, hanno inteso il cristianesimo come un fenomeno essenzialmente giudaico, hanno intuito, nella loro ostilità, una verità che era stata occultata da molti sedicenti amici moderni del cristianesimo. Poiché la Torah rimane la legge pronunciata da Dio, nel Nuovo Testamento non meno che nell'Antico; e, come ha sottolineato con un decreto il concilio di Trento, nella prospettiva neotestamentaria Gesù in quanto Messia è sì; un legislatore sia un mediatore cui dobbiamo obbedienza. "Se Egli non fosse il Giudice," scrive Karl Barth, concordando per una volta, almeno su questo, con il concilio di Trento, "non sarebbe il Salvatore" (K.D., IV, I, p. 216).

Come può dunque una morale della legge inesorabile essere collegata a una qualsiasi concezione delle virtù? Il rifugiarsi di Abelardo nell'interiorità è, dal punto di vista dei suoi contemporanei, un rifiuto di affrontare i compiti che costituivano il contesto specifico della loro posizione e di questo problema. Come abbiamo visto, nella prospettiva di Abelardo il mondo esterno era semplicemente un insieme di circostanze contingenti e accidentali: ma per molti dei contemporanei di Abelardo sono queste cir-

costanze a determinare il compito della morale. Infatti, essi non vivono in una società in cui la situazione istituzionale possa all'incirca essere data per scontata; il dodicesimo secolo è un'epoca in cui le istituzioni devono essere create. Non è un caso che Giovanni di Salisbury si occupi della questione del carattere dell'uomo di stato. Ma quello che deve essere inventato nel dodicesimo secolo è un ordine istituzionale in cui le richieste della legge divina possano essere più facilmente udite e soddisfatte in una società secolare, al di fuori dei monasteri. Il problema delle virtù diviene perciò ineludibile: che specie di uomo può fare questo? Che tipo di educazione può produrre questo tipo di uomo?

Forse è in base a domande del genere che bisogna intendere la differenza fra Abelardo e, per esempio, Alano di Lilla. Scrivendo intorno al 1170, Alano considera gli autori pagani non tanto come rappresentanti di uno schema morale alternativo, quanto come pensatori che offrono strumenti per risolvere problemi politici. Le virtù di cui essi trattano sono qualità utili per creare e conservare un ordine sociale terreno; la carità può trasformarle in autentiche virtù, la cui pratica conduce al fine soprannaturale e celeste dell'uomo. In tal modo Alano dà inizio a un movimento volto a ricercare una sintesi fra la filosofia antica e il Nuovo Testamento. La sua maniera di trattare testi di Platone e di Cicerone anticipa l'utilizzo di Tommaso d'Aquino di parti dell'opera di Aristotele che divennero disponibili soltanto alla fine del dodicesimo e nel tredicesimo secolo; ma diversa mente dall'Aquinate, Alano sottolinea la funzione politica e sociale delle virtù.

Quali erano i problemi politici la cui soluzione richiedeva la pratica delle virtù? Sono i problemi di una società in cui l'amministrazione equa e centralizzata della giustizia, le università e gli altri mezzi per sostenere l'insegnamento e la cultura e il genere di civiltà tipico della vita urbana, sono ancora tutti nella fase della loro creazione. Le istituzioni che li appoggeranno devono ancora per la maggior parte essere inventate. Lo spazio culturale in cui potranno esistere deve ancora trovare la sua collocazione fra le pretese particolaristiche della fortissima comunità locale rurale, che minaccia di assorbire ogni cosa nella consuetudine e nel potere lo-

cale, e le pretese universali della chiesa. Gli strumenti a disposizione per questo compito sono scarsi: le istituzioni feudali, la disciplina monastica, la lingua latina, gli ideali di ordine e di legge che furono dei romani, e la nuova cultura del rinascimento del dodicesimo secolo. Come potrà una cultura così povera essere in grado di controllare una quantità così grande di comportamenti e di inventare tante istituzioni? La risposta è, in parte: generando esattamente la giusta specie di tensione o addirittura di conflitto, creativo più che distruttivo, nel complesso e a lungo termine, fra sacro e profano, nazionale e locale, latino e volgare, rurale e urbano. È nel contesto di conflitti del genere che l'educazione morale progredisce, e che le virtù giungono ad essere valutate e ridefinite. Bisogna mettere in rilievo tre aspetti di questo processo, considerando rispettivamente le virtù della lealtà e della giustizia, le virtù militari e cavalleresche e le virtù della purezza e della pazienza.

È facile riconoscere il ruolo centrale che deve spettare alla lealtà all'interno delle gerarchie di una società feudale; ed è altrettanto facile capire la necessità di giustizia in una società dove esistono pretese eterogenee in competizione fra loro, e dove l'oppressione abbonda. Ma lealtà verso chi? E giustizia da parte di chi? Consideriamo il conflitto fra Enrico II d'Inghilterra e l'arcivescovo Tommaso Becket. Ciascuno dei due era un uomo energico, impetuoso e dal temperamento ardente. Ciascuno dei due rappresentava una grande causa. Benché Enrico si preoccupasse soprattutto di accrescere il potere regale, lo fece in modo tale da estendere in un senso fondamentale il dominio della legge, sostituendo i feudi, il contare solo sulle proprie forze e le consuetudini locali con un sistema di tribunali e funzionari più stabile, centralizzato, equo e giusto di quanti ne fossero mai esistiti in precedenza. Becket, a sua volta, rappresentava qualcosa di più delle manovre del potere ecclesiastico, per quanto queste gli stessero a cuore. Nell'autoaffermazione del potere episcopale e papale era contenuta la tesi che la legge umana non è che l'ombra gettata da quella divina, che le istituzioni del diritto incarnano la virtù della giustizia. Becket rappresenta l'appello a un modello assoluto che sta al di là di tutte le codificazioni secolari e particolari. In questo punto

di vista medievale, come in quello antico, non vi è spazio per la distinzione liberale moderna fra diritto e morale, e non vi è spazio per essa a causa di ciò che la monarchia medievale ha in comune con la polis, quale la concepiva Aristotele. Entrambe sono intese come la comunità in cui l'uomo, associandosi con altri, persegue il bene umano, e non semplicemente come ciò che lo stato liberale ritiene di essere, cioè l'arena in cui ciascun individuo cerca il proprio bene personale.

Ne segue che in gran parte del mondo antico e medievale, come in molte altre società premoderne, l'individuo si identifica con alcuni dei suoi ruoli ed è costituito da essi, da quei ruoli che lo legano alle comunità in cui, e attraverso cui soltanto, possono essere conseguiti i beni specificamente umani; io mi pongo di fronte al mondo come membro di questa famiglia, di questa casa, di questo clan, di questa tribù, di questa città, di questa nazione, di questo regno. Non esiste alcun "io" separato da queste cose. Si potrebbe ribattere: che ne è, allora, della mia anima immortale? Certamente agli occhi di Dio io sono un individuo, precedente ai miei ruoli e da essi distinto. Questa obiezione contiene un fraintendimento, che deriva in parte dalla confusione fra il concetto platonico di anima e quello del cristianesimo politico. Per il platonico, come più tardi per il cartesiano, l'anima, precedendo ogni esistenza corporea e sociale, deve effettivamente possedere un'identità anteriore ad ogni ruolo sociale; ma per il cristiano cattolico, come in precedenza per l'aristotelico, il corpo e l'anima non sono due sostanze autonome collegate l'una all'altra, io sono il mio corpo, e il mio corpo è un'entità sociale, nata da questi genitori in questa comunità, con un'identità sociale ben precisa. La vera differenza è che, per il cattolico, a qualunque comunità terrena io possa appartenere, sono anche considerato un membro della comunità celeste, eterna, nella quale ho pure un ruolo, una comunità rappresentata sulla terra dalla chiesa. Naturalmente posso essere espulso, venir meno ai miei obblighi o perdere altrimenti il mio posto in ciascuna di queste forme di comunità. Posso diventare un esule, uno straniero, un vagabondo. Anche questi sono ruoli sociali prestabiliti, riconosciuti all'interno delle comunità antiche e medievali. Ma è sempre in

quanto parte di una comunità ordinata che devo ricercare il bene umano, e in questa accezione del termine il solitario anacoreta o il pastore in uno sperduto luogo di montagna sono membri di una comunità tanto quanto gli abitanti delle città. Perciò la solitudine non è più quello che era per Filottete. L'individuo porta con sé i propri ruoli comunitari come parte della definizione del proprio io, persino nell'isolamento.

Quando dunque Enrico II e Becket si scontrarono, ciascuno dei due fu costretto a riconoscere nell'altro non semplicemente la volontà di un individuo, ma di un individuo che era il portatore di un ruolo autorevole. Becket era costretto a riconoscere ciò che doveva al re secondo giustizia: e quando, nel 1164, il re pretese da lui un'obbedienza che egli non poteva concedere, Becket ebbe l'intuizione di collocare se stesso nel ruolo di uno che stava per subire il martirio. Di fronte a questo, il potere secolare come minimo vacillò: non fu possibile trovare nessuno che fosse tanto temerario da consegnare all'arcivescovo il verdetto sfavorevole del tribunale del re. Quando infine Enrico provocò la morte di Becket, non poté sfuggire da ultimo alla necessità di fare penitenza, e con penitenza intendo qualcosa di più e di diverso da ciò che era richiesto dalla sua riconciliazione con papa Alessandro II. Per più di un anno prima di tale riconciliazione, immediatamente dopo aver udito della morte di Becket, il re si rinchiuse in camera sua, vestito di sacco, con il capo cosparso di cenere e digiunando; e due anni dopo fece pubblica penitenza a Canterbury, e fu flagellato dai monaci. Il dissidio di Enrico con Becket ebbe luogo all'interno di una struttura comune di mutuo accordo fin nei dettagli circa la giustizia umana e divina. Tale dissidio fu possibile soltanto a causa del loro profondo accordo sul significato della vittoria e della sconfitta per avversari condotti a questo punto dalla loro storia precedente, e che occupassero le posizioni di re e di arcivescovo. Così, quando Becket fu costretto a una posizione in cui poteva assumere drammaticamente il ruolo del martire, lui ed Enrico non erano in disaccordo circa i criteri, il significato e le conseguenze del martirio.

C'è quindi una differenza fondamentale fra questo dissidio e quello successivo fra Enrico Vili e Tommaso Moro, dove ad essere in discussione era proprio il modo in cui gli eventi devono essere interpretati. Enrico II e Tommaso Becket sono situati in una medesima struttura narrativa; Enrico Vili e Thomas Cromwell da un lato e Tommaso Moro e Reginald Pole dall'altro abitano modi concettuali antagonisti, e raccontano, mentre agiscono e dopo aver agito, storie diverse e incompatibili circa le loro azioni. Nel dissidio medievale l'accordo sulla comprensione narrativa si manifesta anche nell'accordo sulle virtù e sui vizi; nel dissidio dell'epoca dei Tudor quella struttura del consenso medievale è già andata perduta. Ed era appunto quella struttura che gli aristotelici medievali tentavano di articolare.

Nel far questo dovettero ovviamente riconoscere virtù di cui Aristotele non sapeva nulla. Una di esse merita una considerazione particolare: è la virtù teologale della carità. Aristotele, nel considerare la natura dell'amicizia, aveva concluso che un uomo buono non può essere amico di un uomo cattivo; e la cosa non sorprende, dal momento che il vincolo dell'autentica amicizia è la devozione comune nei confronti del bene. Ma al centro della religione biblica vi è l'idea dell'amore per coloro che peccano. Qual è l'omissione dell'universo aristotelico che rende l'idea di un simile amore del tutto inconcepibile all'interno di esso? Sopra, mentre tentavo di capire il rapporto di una morale delle virtù con una morale della legge, ho suggerito che il contesto che andava fornito per rendere intelligibile tale rapporto era quello di una forma di comunità costituita dal progetto condiviso da tutti i suoi membri di conseguire un bene comune, e che avesse dunque bisogno di riconoscere da un lato un insieme di tipi di qualità del carattere che favoriscono tale conseguimento (le virtù), dall'altro un insieme di tipi di azione che infrangono i legami necessari per una forma comunitaria del genere: i crimini da perseguire mediante la legge della comunità. La reazione appropriata a questi ultimi era la punizione, ed è così che le società umane in genere reagiscono ad azioni di questo tipo. Ma nella cultura della Bibbia, al contrario che

in quella di Aristotele, divenne disponibile una reazione alternativa: il perdono.

Qual è la condizione del perdono? Esso richiede che il criminale abbia già accettato come giusto il verdetto pronunciato dalla legge sulla sua azione, e si comporti come uno che riconosca la giustezza della punizione appropriata: di qui la radice comune dei termini "penitenza" e "punizione". Allora il criminale può essere perdonato, se la sua vittima vuole così. La pratica del perdono presuppone quella della giustizia, ma vi è questa differenza fondamentale. La giustizia è tipicamente amministrata da un giudice, da un'autorità impersonale che rappresenta l'intera comunità; ma il perdono può essere concesso esclusivamente dalla parte lesa. La virtù che si manifesta nel perdono è la carità. Non esistono termini, nel greco dell'epoca di Aristotele, che traducano correttamente "peccato", "pentimento" o "carità".

Ovviamente, dal punto di vista biblico, la carità non è soltanto una virtù in più da aggiungere all'elenco. La sua inclusione altera radicalmente la concezione del bene per l'uomo: infatti la comunità in cui il bene viene raggiunto deve essere una comunità di riconciliazione. E quindi una comunità con una storia di specie particolare. Nel trattare della concezione e del ruolo delle virtù nelle società eroiche, ho sottolineato la connessione fra questa concezione e questo ruolo e il modo in cui viene intesa la vita umana in quanto incarnazione di un certo tipo di struttura narrativa. Ora è possibile, a titolo di esperimento, generalizzare quella tesi. Ogni visione particolare delle virtù è legata a qualche idea particolare della struttura o delle strutture narrative della vita umana. Nello schema dell'alto Medioevo, un genere fondamentale è la narrazione di una ricerca o di un viaggio. L'uomo è essenzialmente in via. Il fine che ricerca è qualcosa la cui conquista può redimere tutto ciò che vi era di sbagliato nella sua vita fino a quel momento. Questo concetto del fine dell'uomo non è, ovviamente, aristotelico, almeno sotto due aspetti cruciali.

In primo luogo, per Aristotele il telos della vita umana è un certo genere di vita; il telos non è qualcosa da raggiungere in qualche momento futuro, ma nel modo in cui è organizzata la nostra intera

esistenza. È vero che la vita buona che costituisce il telos culmina nella contemplazione del divino, e che quindi per Aristotele, come per i medievali, la vita buona progredisce verso un acme. Ciononostante, se studiosi come J.L. Ackrill hanno ragione (pp. 16-18), la trattazione aristotelica del ruolo della contemplazione è ancora situata all'interno di una descrizione della vita buona intesa come una totalità in cui diverse eccellenze umane devono essere conseguite nei diversi stadi corrispondenti. Ecco perché l'idea di una redenzione finale di una vita quasi interamente peccaminosa non trova posto nello schema di Aristotele: la storia del ladrone sulla croce è inintelligibile in termini aristotelici. Ed è inintelligibile appunto perché per Aristotele la carità non è una virtù. In secondo luogo, l'idea della vita umana come ricerca o viaggio in cui svariate forme del male vengono incontrate e superate richiede una concezione del male di cui negli scritti di Aristotele vi sono tutt'al più semplici accenni. Secondo Aristotele, essere vizioso significa non essere virtuoso. Ogni malvagità del carattere è un difetto, una privazione. È perciò molto difficile, in termini aristotelici, distinguere fra la mancanza di bontà e il male positivo, fra il carattere di un Enrico II e quello di un Gilles de Retz, o fra ciò che in ognuno di noi è potenzialmente l'uno o l'altro. Questa dimensione del male è una dimensione che Sant'Agostino ha dovuto affrontare in modo diverso da Aristotele. Agostino seguiva la tradizione neoplatonica nel concepire ogni male come una privazione del bene; ma egli vede il male della natura umana nell'assenso che la volontà dà al male, un assenso che precede qualsiasi particolare insieme esplicito di scelte, perché ne è il presupposto. Questo male si esprime nella sfida alla legge divina, e alla legge umana nella misura in cui è lo specchio di quella divina: infatti acconsentire al male significa precisamente voler peccare contro la legge.

Perciò la narrazione in cui la vita umana è contenuta ha una forma in cui al soggetto (che può essere un individuo, una pluralità di individui, o, ad esempio, il popolo d'Israele o i cittadini romani) è posto un compito nell'adempimento del quale consiste la sua particolare appropriazione del bene umano; la via verso l'adempimento del compito è ostacolata da una molteplicità di mali

rivolti all'interno e all'esterno. Le virtù sono quelle qualità che consentono di superare i mali, di adempiere il compito, di completare il viaggio. Quindi la concezione delle virtù, pur rimanendo teleologica, è molto diversa da quella di Aristotele almeno sotto due aspetti importanti, oltre alla sua visione cristiana e agostiniana del male.

In primo luogo, Aristotele ritiene che la possibilità di raggiungere il bene umano, l'eudaimonia, possa essere frustrata da disgrazie che vengono dall'esterno. Le virtù, egli lo ammette, consentiranno in larga misura di fronteggiare le avversità, ma gravi sventure come quella di Priamo escludono dall'eudaimonia, come ne escludono la deformità, gli umili natali e la mancanza di figli. Quello che conta nella prospettiva medievale non è solo la fede che nessun essere umano sia escluso dal bene umano a causa di caratteristiche del genere, ma anche la fede che non ce ne esclude necessariamente neppure un male, quale che sia, che ci può accadere, a meno che non diventiamo suoi complici.

In secondo luogo, la visione medievale è storica, come quella di Aristotele non poteva essere. Essa situa il nostro tendere al bene non soltanto in contesti specifici (Aristotele lo situa all'interno della polis), ma in contesti che a loro volta hanno una storia. Muoversi verso il bene significa muoversi nel tempo, e questo stesso movimento può implicare nuovi modi di intendere che cosa significa muoversi verso il bene. Gli storici moderni del Medioevo sottolineano spesso la debolezza e l'inadeguatezza della storiografia medievale; e le narrazioni che gli autori più grandi utilizzano per descrivere quel viaggio che secondo loro è la vita umana hanno un carattere allegorico e di finzione. Ma ciò è dovuto in parte al fatto che i pensatori medievali consideravano lo schema storico fondamentale della Bibbia come uno schema cui potevano affidarsi con sicurezza. In effetti mancava loro una concezione della storia come di qualcosa che richiede una continua scoperta e riscoperta della sua essenza; ma non per questo mancava loro una concezione storica della vita umana.

In base a questo tipo di visione medievale, le virtù sono dunque quelle qualità che consentono agli uomini di scampare ai mali nel

corso del loro viaggio storico. Ho già posto l'accento sul fatto che le società medievali sono in genere società di conflitto, mancanza di legge e molteplicità. John Gardner ha scritto della cerchia formatasi nel '400 intorno a Giovanni di Gaunt, il quarto figlio di Edoardo III d'Inghilterra: "Ciò che essi volevano dal loro mondo era legge e ordine, una monarchia salda e incontestata, o per usare un'espressione dantesca, 'la volontà una che risolve le molte'; ciò che essi vedevano tutt'intorno a loro, e che odiavano ardentemente, era instabilità, degradazione dei valori, lotta interminabile, una folle mescolanza di alto e basso, non l'Uno ma i Molti: quella che Chaucer, nella sua stupenda elaborazione di un poema di Boezio, definirebbe una fornicazione cosmica" (Gardner, 1977, p. 227). Questo passo indica un'ambiguità diffusa nella visione medievale della vita morale.

Da un lato questa vita si ispira a una visione idealizzata del mondo come ordine assoluto, in cui il temporale è specchio dell'eterno. Ogni ente particolare ha il proprio posto legittimo nell'ordine delle cose. E quella visione intellettuale del sistema totale che trova la sua espressione suprema in Dante e in Tommaso d'Aquino, ma verso cui tende di continuo gran parte del pensiero medievale comune. E tuttavia persino al pensiero medievale, per non parlare della vita medievale, riesce difficile essere interamente sistematico. Non c'è solo la difficoltà di armonizzare l'elemento feudale con il suo retaggio eroico e con quello cristiano, ma c'è anche la tensione fra la Bibbia e Aristotele. Tommaso d'Aquino, nel suo trattato sulle virtù, considera queste ultime sulla base di quello che era diventato lo schema convenzionale delle virtù cardinali (prudenza, giustizia, temperanza, coraggio) e della triade delle virtù teologali. Ma che ne è allora, ad esempio, della pazienza? Tommaso cita l'Epistola di S. Giacomo: "La pazienza ha la sua opera perfetta" (S.T. qu. LXI, art. 3), e si chiede se la pazienza non debba quindi essere elencata fra le virtù principali. Ma poi contro S. Giacomo viene citato Cicerone, e si argomenta che tutte le altre virtù sono contenute nelle quattro virtù cardinali. Se è così, però, è evidente che Tommaso non può intendere con i nomi latini delle virtù cardinali esattamente la stessa cosa che intendeva Aristotele con i

loro equivalenti greci, dal momento che una o più fra le virtù cardinali deve contenere al suo interno sia la pazienza sia un'altra virtù biblica che l'Aquinate riconosce esplicitamente, vale a dire l'umiltà. Tuttavia nell'unico passo della trattazione aristotelica delle virtù in cui è menzionato qualcosa di simile all'umiltà, è menzionato come un vizio, mentre la pazienza non è menzionata affatto.

Neppure questo basta a dare un'idea dell'estensione e della varietà che si possono trovare nelle trattazioni medievali delle virtù. Quando Giotto rappresentò le virtù e i vizi a Padova, li raffigurò a coppie, e le coppie, con le loro forme originali e fantasiose di rappresentazione visiva, indicano che un nuovo modo di creare immagini può essere in se stesso una forma di ripensamento; e Berenson ha affermato che nei suoi affreschi di vizi quali l'avarizia e l'ingiustizia Giotto fornì una risposta alla domanda: quali sono i tratti salienti dell'aspetto di chi sia dominato esclusivamente da ciascuno di questi vizi? La sua risposta visiva rappresenta una concezione dei vizi che sembra da un lato contraddire, dall'altro presupporre lo schema aristotelico. Non vi potrebbe essere testimonianza più straordinaria dell'eterogeneità del pensiero medievale.

In una certa misura, persino la sintesi ideale è dunque precaria. Nella prassi medievale, il mettere in rapporto le virtù con i conflitti e i mali della vita medievale produce, in circostanze differenti, prospettive completamente differenti circa l'ordinamento gerarchico delle virtù. La pazienza e la purezza possono diventare davvero molto importanti. La purezza ha un'importanza fondamentale, perché quello del Medioevo è un mondo che si rende conto della facilità con cui qualsiasi intuizione dell'idea di un bene supremo può andare perduta a causa delle distrazioni mondane; anche la pazienza è fondamentale, perché è la virtù della resistenza di fronte al male. Un poeta inglese del quattordicesimo secolo che si occupava di questi temi scrisse un poema, Pearl, in cui un uomo incontra in sogno il fantasma della figlia morta e scopre di amarla più di quanto ami Dio, e un altro, Patience, in cui Giona è inizialmente addolorato dal fatto che Dio rimandi la distruzione di Ninive, poiché la dilazione getta il dubbio sulle profezie dello stesso Giona, ma alla fine deve imparare

che è solo perché Dio è paziente e lento nell'adirarsi che a questo mondo malvagio è concesso di sopravvivere. La coscienza medievale riconosce che le sue convinzioni circa il bene supremo sono sempre fragili e sempre in pericolo. Il mondo medievale è quindi un mondo in cui non solo lo schema delle virtù viene esteso al di là di una prospettiva aristotelica, ma in cui soprattutto la connessione fra l'elemento specificamente narrativo della vita umana e il carattere dei vizi viene in primo piano nella coscienza, e non soltanto in termini biblici.

A questo punto bisogna quindi porre una domanda essenziale. Se tanta parte della teoria e della prassi medievale è in contrasto con certe tesi fondamentali avanzate da Aristotele, in che senso tale teoria e tale prassi erano aristoteliche, ammesso che lo fossero davvero? O, per dire la stessa cosa in termini diversi: la mia interpretazione del pensiero medievale sulle virtù non fa di un aristotelico rigoroso quale Tommaso d'Aquino una figura fortemente atipica nel mondo medievale? E vero, ne fa una figura atipica. E vale la pena di rilevare alcune caratteristiche fondamentali della trattazione delle virtù di S. Tommaso che fanno di lui, in modo inatteso, una figura marginale per la storia che sto scrivendo. Ciò non significa negare il suo ruolo capitale come interprete di Aristotele: il suo commento all'Etica nicomachea resta a tutt'oggi insuperato. Ma in certi punti essenziali Tommaso d'Aquino adotta una forma discutibile di trattazione delle virtù.

Innanzitutto c'è il suo schema complessivo di classificazione, su cui ho già richiamato l'attenzione. Tommaso presenta la tavola della virtù in base a quello che egli asserisce essere uno schema classificatorio esaustivo e coerente. Simili vasti schemi classificatori dovrebbero sempre destare i nostri sospetti. È vero che un Linneo o un Mendeleev possono aver colto con una brillante intuizione un ordinamento del materiale empirico che è giustificato da una teoria successiva; ma se la nostra conoscenza vuole essere autenticamente empirica, dobbiamo stare attenti a non confondere quello che abbiamo appreso dall'esperienza con quello che viene dedotto da una teoria, sia pure da una teoria vera. E gran parte della nostra conoscenza delle virtù è empirica in questo senso: impariamo che

specie di qualità sia la veridicità o il coraggio, in cosa consista la sua pratica, quali ostacoli crea e quali evita, e così via, fondamentalmente soltanto osservando la sua pratica negli altri e in noi stessi. E poiché dobbiamo essere educati alle virtù, e la maggioranza di noi viene educata ad esse in modo incompleto e irregolare per la maggior parte della sua vita, vi è necessariamente una sorta di disordine empirico nella maniera in cui è organizzata la nostra conoscenza delle virtù, in particolare circa il modo in cui la pratica dell'una è collegata a quella di tutte le altre. Di fronte a queste considerazioni, la trattazione di Tommaso d'Aquino della classificazione delle virtù, e la sua conseguente trattazione dell'unità di esse, solleva interrogativi a cui non troviamo risposta nei suoi testi.

Da un lato, infatti, il sostegno teorico del suo schema classificatorio si compone di due parti: una è una reiterazione della cosmologia aristotelica, e l'altra è tipicamente cristiana e teologica. Tuttavia abbiamo ogni motivo di rifiutare la scienza fisica e biologica di Aristotele, e la parte della teologia cristiana che riguarda il vero fine dell'uomo e che non rientra nel- : la metafisica aristotelica è, secondo lo stesso Tommaso, una questione di fede e non di ragione. Consideriamo sotto questa luce la tesi dell'Aquinate che se ci imbattiamo in un autentico conflitto morale, è sempre perché ¹ in precedenza abbiamo compiuto qualche azione sbagliata. Evidentemente questa è una causa di conflitto. Ma rientrano in essa Antigone e Creonte, Odisseo e Filottete, o persino Edipo? Rientrano in essa Enrico II e Tommaso Becket? Poiché dobbiamo renderci conto chiaramente che se il genere di interpretazione che ho dato di queste situazioni è anche solo approssimativamente corretto, ciascuno di questi conflitti potrebbe svolgersi con altrettanta autenticità sia all'interno di un singolo individuo che fra individui distinti.

Il punto di vista di Tommaso, come quello di Aristotele, esclude la possibilità di una tragedia che non sia il risultato di un difetto umano, del peccato e dell'errore. E diversamente che in Aristotele, questa è la conseguenza di una teologia che sostiene che il mondo e l'uomo furono creati buoni, e si sono guastati soltanto in seguito ad

atti del volere umano. Quando una teologia del genere si allea con un'interpretazione aristotelica della conoscenza del mondo naturale, richiede una scientia sia dell'ordine fisico sia di quello morale, una forma di conoscenza in cui ogni ente possa essere collocato in una gerarchia deduttiva dove la posizione più alta è occupata da un insieme di principi primi, la verità dei quali può essere conosciuta con certezza. Ma c'è un problema per chiunque sostenga questa visione aristotelica della conoscenza, un problema che ha impegnato molti commentatori. Poiché in base all'interpretazione dello stesso Aristotele, le generalizzazioni della politica e dell'etica non sono tali da potersi adattare a questo schema deduttivo. Non valgono necessariamente e universalmente, ma soltanto *hos epi to poly*, generalmente e per lo più. Ma se questo è vero, allora non dovremmo aspettarci di essere in grado di dare, e neppure voler essere in grado di dare, il tipo di interpretazione delle virtù che Tommaso ci fornisce.

Qui è in gioco una questione tanto morale quanto epistemologica. P.T. Geach, che almeno su questo punto è un moderno seguace di Tommaso d'Aquino, ha presentato il problema dell'unità delle virtù nel modo seguente (Geach, 1977). Supponiamo che si asserisca che qualcuno i cui fini e propositi fossero in generale malvagi, ad esempio un nazista leale e intelligente, possedesse la virtù del coraggio. Dovremmo ribattere, dice Geach, che o egli non possedeva il coraggio, oppure in un caso di quel tipo il coraggio non era una virtù. Questo, evidentemente, è il genere di risposta che dovrebbe dare chiunque sostenesse qualcosa di simile alla concezione tomista dell'unità delle virtù. Cosa c'è di sbagliato in questa risposta?

Consideriamo ciò che comporterebbe, ciò che di fatto ha comportato, la rieducazione morale di un nazista di questo genere: dovrebbe disimparare molti vizi, imparare molte virtù. Umiltà e carità gli risulterebbero in gran parte nuove, se non del tutto. Ma il fatto essenziale è che non avrebbe bisogno di disimparare o di rimparare quello che sapeva su come evitare tanto la vigliaccheria quanto l'eccessiva imprudenza di fronte al danno e al pericolo. Inoltre, era proprio perché questo nazista non era privo di virtù che

vi era un punto di contatto morale fra lui e coloro che avevano il compito di rieducarlo, che vi era cioè una base su cui costruire. Negare che un nazista di tale sorta fosse coraggioso o che il suo coraggio fosse una virtù significa cancellare la distinzione fra ciò che in una persona simile aveva bisogno di essere moralmente rieducato e ciò che non ne aveva bisogno. Perciò io sostengo che se qualsiasi versione dell'aristotelismo morale fosse necessariamente vincolata a una tesi drastica circa l'unità delle virtù (come vi erano vincolati non solo Tommaso, ma anche lo stesso Aristotele), ci sarebbe un grave difetto in questa posizione.

Per questo è importante sottolineare sia che la versione tomista dell'interpretazione aristotelica delle virtù non è l'unica possibile, sia che Tommaso d'Aquino è un pensatore medievale atipico, pur essendo il più grande dei teorici medievali. E la mia accettazione della varietà e del disordine degli usi, delle estensioni e delle correzioni medievali di Aristotele, è essenziale per comprendere come il pensiero del Medioevo non sia stato soltanto una parte della tradizione di teoria e prassi morale che sto descrivendo, ma abbia segnato in essa un autentico progresso. Ciononostante, la fase medievale di questa tradizione fu in senso forte aristotelica, e non solo nelle sue versioni cristiane. Quando Maimonide si trovò ad affrontare il problema del perché Dio, nella Torah, avesse istituito tante festività, la sua risposta fu che il motivo era che la festività fornisce occasioni per allacciare e approfondire l'amicizia, e che Aristotele ha rilevato che la virtù dell'amicizia è il legame della comunità umana. Proprio questo collegamento fra una prospettiva storica biblica e una aristotelica è l'eccezionale conquista del Medioevo ebraico ed islamico come di quello cristiano.

14. La natura della virtù

Un'obiezione alla storia che ho narrata sinora potrebbe essere benissimo di suggerire che persino all'interno della tradizione di pensiero relativamente coerente che ho delineato vi sono appunto troppe concezioni diverse e incompatibili di virtù perché esista una qualsiasi unità reale del concetto, o della storia stessa. Omero, Sofocle, Aristotele, il Nuovo Testamento e i pensatori medievali differiscono gli uni dagli altri sotto troppi aspetti. Ci offrono elenchi diversi e incompatibili delle virtù; danno un ordine d'importanza differente a virtù differenti; e hanno teorie delle virtù diverse e incompatibili. Se considerassimo gli autori occidentali successivi che scrissero sulle virtù, l'elenco delle differenze e delle incompatibilità si allungherebbe ulteriormente; e se estendessimo la nostra indagine ad altre culture, ad esempio la giapponese o l'amerinda, le differenze diverrebbero ancora più grandi. Sarebbe fin troppo facile concludere che esiste una molteplicità di concezioni antagoniste e alternative delle virtù, ma nessuna singola concezione centrale, neppure all'interno della tradizione che sono andato delineando.

La prova di una tale conclusione non potrebbe essere costruita meglio che cominciando con il considerare gli elenchi di voci diversissime che autori diversi in tempi e luoghi diversi hanno incluso nei loro cataloghi delle virtù. Di alcuni di questi cataloghi (quelli di Omero, di Aristotele e del Nuovo Testamento) mi sono già occupato in misura maggiore o minore. A rischio di ripetermi, voglio richiamare alla mente alcune delle loro caratteristiche fondamentali, e quindi introdurre per un ulteriore confronto i cataloghi di due autori occidentali successivi, Benjamin Franklin e Jane Austen.

Il primo esempio è Omero. Almeno alcune fra le voci del suo elenco delle aretai oggi non sarebbero evidentemente considerate

affatto virtù dalla maggior parte di noi: l'esempio più ovvio è la forza fisica. Si potrebbe obiettare che forse non dovremmo tradurre il termine omerico *areté* con il nostro termine "virtù", ma invece con "eccellenza"; e forse, se lo avessimo tradotto così, la differenza davvero sorprendente fra noi e Omero sarebbe stata a prima vista cancellata. Possiamo infatti concedere, senza che la cosa ci appaia minimamente strana, che il possesso della forza fisica è il possesso di un'eccellenza. Ma in realtà la differenza non sarebbe stata cancellata, bensì semplicemente trasferita. Poiché adesso, a quanto pare, stiamo dicendo che il concetto omerico di *areté*, di eccellenza è una cosa, e il nostro concetto di virtù un'altra del tutto diversa, dal momento che una determinata qualità può essere un'eccellenza agli occhi di ! Omero ma non una virtù ai nostri, e viceversa.

Ma naturalmente l'elenco omerico delle virtù non differisce soltanto j dal nostro: è anche notevolmente diverso da quello di Aristotele. E naturalmente anche quello di Aristotele è diverso dal nostro. Tanto per cominciare, come ho osservato sopra, alcuni termini greci che designano virtù non sono facilmente traducibili in italiano, o meglio, in nessuna lingua al di fuori del greco. Inoltre, consideriamo l'importanza dell'amicizia in quanto virtù nell'elenco di Aristotele: come è diversa dalla nostra concezione! O il ruolo della *phrónesis*: come è diverso dalla concezione omerica e dalla nostra! L'intelletto riceve da Aristotele il genere di tributo che il corpo riceve da Omero. Ma la differenza fra Aristotele e Omero non si riduce all'inclusione di certe voci e all'omissione di altre nei loro rispettivi cataloghi. Essa risulta anche dal modo in cui tali cataloghi sono ordinati, ¹ da quali voci sono classificate come relativamente fondamentali per l'eccellenza umana e quali invece come marginali.

Oltre a ciò, è mutata la relazione delle virtù con l'ordinamento sociale. Per Omero il modello dell'eccellenza umana è il guerriero; per Aristotele l'aristocratico ateniese. In effetti, secondo Aristotele, certe virtù sono accessibili soltanto a coloro che possiedono grandi ricchezze e un'elevata posizione sociale: esistono virtù che non sono accessibili all'uomo povero, sia pure libero. E si tratta, in base alla visione aristotelica, di virtù essenziali per la vita umana: la magnanimità (e anche qui, qualsiasi traduzione di *megalopsychia*

risulta insoddisfacente) e la munificenza non sono semplicemente virtù, ma virtù importanti all'interno dello schema aristotelico.

A questo punto è impossibile rimandare l'osservazione che il più notevole contrasto rispetto al catalogo di Aristotele non va ricercato né in quello di Omero né nel nostro, ma in quello del Nuovo Testamento. Infatti il Nuovo Testamento non solo celebra virtù di cui Aristotele non sa nulla (fede, speranza e amore) e non dice niente di virtù fondamentali per Aristotele come la *phrónesis*, ma celebra come virtù almeno una qualità che Aristotele sembra considerare uno dei vizi che corrispondono alla magnanimità, vale a dire l'umiltà. Inoltre, poiché è abbastanza chiaro che il Nuovo Testamento ritiene che i ricchi siano destinati alle pene dell'inferno, è evidente che le virtù essenziali non possono essere loro accessibili, mentre sono accessibili agli schiavi. E ovviamente il Nuovo Testamento si differenzia da Omero e da Aristotele non solo per le voci contenute nel suo catalogo, ma ancora una volta per il suo ordinamento gerarchico delle virtù.

Passiamo ora a confrontare i tre elenchi di virtù considerati finora (l'omerico, l'aristotelico e il neotestamentario) con due elenchi molto più recenti, uno che può essere ricavato dai romanzi di Jane Austen, e un altro che Benjamin Franklin ha ideato personalmente. Dall'elenco della Austen emergono due caratteristiche. La prima è l'importanza che ella assegna alla virtù che chiama "costanza", una virtù di cui parlerò più diffusamente in un capitolo successivo. In un certo senso, in Jane Austen la costanza svolge un ruolo analogo a quello della *phrónesis* in Aristotele: è una virtù il cui possesso è una condizione preliminare per il possesso di altre virtù. La seconda caratteristica è il fatto che quella che Aristotele considera la virtù della piacevolezza (una virtù per cui egli dice che non esiste nessun nome), la Austen la considera solo il simulacro di un'autentica virtù: la virtù autentica in questione è quella che lei chiama amabilità. Infatti secondo Aristotele l'uomo che pratica la virtù della piacevolezza lo fa in base a considerazioni di reputazione e di convenienza; mentre Jane Austen pensa che sia possibile e necessario che chi possiede tale virtù provi davvero un certo affetto per le altre persone in quanto tali. (Qui è rilevante il fatto che Jane

Austen sia cristiana). Ricordiamo che lo stesso Aristotele ha trattato il coraggio militare come un simulacro del vero coraggio. Qui troviamo dunque ancora un altro tipo di disaccordo circa le virtù: cioè quello riguardo a circa quali proprietà umane siano autentiche virtù, e quali siano meri simulacri.

Nell'elenco di Benjamin Franklin troviamo quasi tutti i tipi di differenza rispetto ad almeno uno dei cataloghi che abbiamo considerato, più una differenza ulteriore. Egli include nell'elenco virtù che risultano nuove alla nostra considerazione, quali la pulizia, il silenzio e l'operosità; evidentemente considera lo stesso impulso al guadagno come parte della virtù, mentre per i greci più antichi tale impulso è il vizio della *pleonexia*, considera principali alcune virtù che epoche precedenti avevano considerate secondarie; ma ridefinisce anche certe virtù familiari. Nell'elenco di tredici virtù che Franklin redasse come parte del suo sistema di contabilità morale privata, egli spiega ciascuna virtù citando una massima l'obbedienza alla quale è la virtù in questione. Nel caso della castità, la massima è: "Far uso raramente del venereo se non per la salute o per la procreazione. Mai per stupidità, per debolezza, o in modo da offendere la pace o la reputazione propria o altrui". Evidentemente, non è questo che autori più antichi avevano inteso per "castità".

Abbiamo dunque accumulato un numero sorprendente di differenze e incompatibilità nelle cinque interpretazioni, esplicite e implicite, delle virtù. Perciò il problema che ho sollevato all'inizio diventa più pressante. Se autori diversi in tempi e luoghi diversi, ma tutti all'interno della storia della cultura occidentale, includono nei loro elenchi insiemi e tipi di voci così diversi, che fondamenti abbiamo per supporre che intendessero davvero elencare voci di un'unica e medesima specie, che esista una qualsiasi concezione comune? Un secondo ordine di considerazioni rafforza la plausibilità di una risposta negativa a tale domanda. 11 punto non è solo che ciascuno di questi cinque autori elenchi generi di voci diversi e divergenti, ma anche che ciascuno di questi elenchi incarna ed esprime una teoria differente su cosa sia una virtù.

Nei poemi omerici una virtù è una qualità la cui manifestazione consente a qualcuno di fare esattamente ciò che è richiesto dal suo

ruolo sociale ben definito. Il ruolo principale è quello del re guerriero, e il fatto che Omero elenchi proprio le virtù che elenca diviene subito intelligibile quando riconosciamo che per questo motivo le virtù fondamentali devono essere quelle che consentono a un uomo di eccellere in battaglia e nei giochi. Ne segue che non possiamo identificare le virtù omeriche finché non abbiamo identificato i ruoli sociali fondamentali della società omerica e le esigenze di ciascuno di essi. Il concetto di ciò che chiunque rivesta il tal ruolo dovrebbe fare precede il concetto di virtù: il secondo è applicabile soltanto sulla base del primo.

Nell'interpretazione di Aristotele la faccenda è molto diversa. Anche se certe virtù sono accessibili solo a certi tipi di persone, le virtù sono attribuite non all'uomo in quanto portatore di ruoli sociali, ma all'uomo in quanto tale. E il telos dell'uomo come specie a determinare quali qualità umane siano virtù. Dobbiamo tuttavia ricordare che benché Aristotele consideri l'acquisizione e l'esercizio delle virtù come mezzi in vista di un fine, il rapporto dei mezzi con il fine è intrinseco e non estrinseco. Definisco un mezzo intrinseco a un dato fine quando il fine non può essere caratterizzato adeguatamente prescindendo da una caratterizzazione del mezzo. Questo vale nel caso delle virtù e del telos, che in base all'interpretazione aristotelica è la vita buona per l'uomo. L'esercizio delle virtù è esso stesso una componente essenziale della vita buona per l'uomo. Questa distinzione fra mezzi intrinseci ed estrinseci a un fine, come ho osservato prima, non è tracciata personalmente da Aristotele nell'*Etica nicomachea*, ma è una distinzione che è indispensabile tracciare per capire che cosa intendeva Aristotele. La distinzione è tracciata esplicitamente da Tommaso d'Aquino nel corso della sua difesa della definizione di virtù di S. Agostino, ed è chiaro che egli era consapevole che nel tracciarla stava mantenendo un punto di vista aristotelico.

L'interpretazione neotestamentaria delle virtù, pur differendo in così grande misura da quella di Aristotele per quanto riguarda i contenuti (Aristotele non avrebbe certamente ammirato Gesù Cristo, e sarebbe inorridito di fronte a S. Paolo), in effetti ha la stessa struttura logica e concettuale dell'interpretazione aristotelica. Come

per Aristotele, una virtù è una qualità il cui esercizio conduce al raggiungimento del telos umano. Ovviamente, il bene per l'uomo è un bene soprannaturale e non solo naturale, ma il soprannaturale redime e completa la natura. Inoltre, il rapporto delle virtù in quanto mezzi con il fine, che è l'inserimento dell'uomo nel futuro regno di Dio, è intrinseco e non estrinseco, esattamente come in Aristotele. È evidentemente questo parallelismo a consentire a Tommaso d'Aquino la sua sintesi fra Aristotele e il Nuovo Testamento. Un tratto essenziale di tale parallelismo è il fatto che in entrambi i casi il concetto della vita buona per l'uomo precede quello di virtù, proprio come in base all'interpretazione omerica lo precedeva il concetto di ruolo sociale. Anche qui è l'applicazione del primo concetto a determinare quella del secondo. In entrambi i casi il concetto di virtù è un concetto secondario.

L'intendimento della teoria delle virtù di Jane Austen è di un'altra specie. C.S. Lewis ha giustamente sottolineato quanto sia profondamente cristiana la sua visione morale, e Gilbert Ryle ha sottolineato altrettanto giustamente che la scrittrice è erede di Shaftesbury e di Aristotele. In realtà nelle sue tesi sono inseriti anche elementi omerici, poiché ella presta ai ruoli sociali un'attenzione che non è loro tributata né dal Nuovo Testamento né da Aristotele. È quindi importante per il modo in cui riesce a combinare quelle che a prima vista sono interpretazioni teoretiche eterogenee delle virtù. Ma per il momento dobbiamo rimandare qualsiasi tentativo di valutare il significato della sintesi di Jane Austen.

L'interpretazione di Franklin, come quella di Aristotele, è teleologica; ma diversamente da quella di Aristotele è utilitarista. Stando a ciò che scrive Franklin nella sua Autobiografia, le virtù sono mezzi in vista di un fine, ma egli concepisce il rapporto mezzo-fine come estrinseco più che intrinseco. Il fine cui contribuisce lo sviluppo delle virtù è la felicità, ma la felicità intesa come successo, come prosperità a Filadelfia e da ultimo in cielo. Le virtù devono essere utili, e l'interpretazione di Franklin sottolinea continuamente l'utilità come criterio per i casi individuali: "Non fare spese se non per fare del bene agli altri o a te stesso, cioè non sprecare nulla",

"Non dire nulla se non ciò che può essere di giovamento agli altri o a te stesso. Evita la conversazione frivola", e, come abbiamo già visto, "Fa' uso raramente del venereo se non per la salute o per la procreazione...". Quando si recò a Parigi, Franklin fu inorridito dall'architettura di quella città: "Marmi, porcellane e dorature sono sperperati senza alcuna utilità".

Ci troviamo quindi di fronte ad almeno tre concezioni molto diverse della virtù: una virtù è una qualità che consente a un individuo di espletare il proprio ruolo sociale (Omero); una virtù è una qualità che consente a un individuo di muovere verso il raggiungimento del telos specificamente umano, sia esso naturale o sovranaturale (Aristotele, il Nuovo Testamento e Tommaso d'Aquino); una virtù è una qualità utile per conseguire il successo terreno e celeste (Franklin). Dobbiamo considerarle tre interpretazioni diverse e antagoniste della stessa cosa? O si tratta invece di interpretazioni di tre cose differenti? Forse le strutture morali nella Grecia arcaica; nella Grecia del quarto secolo e nella Pennsylvania del Settecento erano così diverse l'una dall'altra, che dovremmo considerarle come incarnazioni di concetti completamente diversi, la cui diversità ci viene nascosta sulle prime dall'accidente storico di un vocabolario tradizionale che ci trae in inganno mantenendo la somiglianza linguistica quando da molto tempo sono venute meno l'identità e l'analogia concettuali. La nostra domanda iniziale è tornata a proporsi con forza raddoppiata.

Ma benché io mi sia soffermato sui motivi che inducono di primo acchito a sostenere che le differenze e le incompatibilità fra le diverse interpretazioni quanto meno suggeriscono che non esista nessuna concezione unica, essenziale e fondamentale delle virtù che possa pretendere l'accettazione universale, dovrei anche rilevare che ciascuna delle quattro interpretazioni morali che ho delineato così sommariamente implica proprio una pretesa del genere. In effetti, è proprio questa caratteristica a conferire a tali interpretazioni un interesse non soltanto sociologico o archeologico. Ognuna di esse pretende un'egemonia non solo teorica, ma anche istituzionale. Per Odisseo i Ciclopi sono irrimediabilmente condannati perché non possiedono l'agricoltura, un'agorà e la *thémis*. Per Aristotele i

barbari sono irrimediabilmente condannati perché non hanno la polis, e sono quindi incapaci di una vita politica. Per i cristiani del Nuovo Testamento non vi è salvezza al di fuori della chiesa apostolica. Sappiamo inoltre che secondo Benjamin Franklin le virtù si trovavano nel loro ambiente naturale più a Filadelfia che a Parigi, e che per Jane Austen la pietra di paragone delle virtù è un certo tipo di matrimonio, e sicuramente un certo tipo di ufficiale di marina (cioè, un certo tipo di ufficiale di marina inglese).

Adesso possiamo dunque porre la domanda in modo diretto: siamo o non siamo in grado di districare da queste tesi antagoniste ed eterogenee una concezione fondamentale unitaria delle virtù, di cui poter dare un'interpretazione più persuasiva di qualsiasi altra fornita sinora? Mi accingo a sostenere che possiamo davvero scoprire una siffatta concezione fondamentale, e che essa risulterà conferire un'unità concettuale alla tradizione di cui ho scritto la storia. In effetti, questa concezione ci permetterà di distinguere con chiarezza le credenze sulle virtù che appartengono autenticamente a tale tradizione da quelle che non le appartengono. Non è forse il caso di sorprendersi se si tratta di una concezione complessa, le cui diverse parti derivano da diverse fasi dello sviluppo della tradizione. Perciò la concezione stessa rappresenta in un certo senso la storia di cui è il risultato.

Una delle caratteristiche del concetto di virtù che è emersa con una certa chiarezza dall'argomentazione svolta finora è che, per essere applicato, tale concetto richiede sempre l'accettazione di una qualche interpretazione preliminare di determinate caratteristiche della vita sociale e morale, in base a cui deve essere definito e spiegato. Così, nell'interpretazione omerica, il concetto di virtù è secondario rispetto a quello di ruolo sociale, nell'interpretazione di Aristotele è secondario rispetto a quello di vita buona per l'uomo intesa come telos dell'azione umana, e nell'interpretazione molto posteriore di Franklin è secondario rispetto al concetto di utilità. Nell'interpretazione che sto per dare, che cosa fornisce in modo analogo lo sfondo necessario in base a cui bisogna rendere intelligibile il concetto di virtù? È nel rispondere a questa domanda che si chiarisce la natura complessa, storica e stratificata della

concezione fondamentale della virtù. Nel suo sviluppo logico vi sono infatti come minimo tre fasi che devono essere identificate nel loro ordine esatto, se vogliamo capire la concezione fondamentale della virtù, e ciascuna di queste tre fasi ha il proprio sfondo concettuale specifico. La prima richiede un'interpretazione preliminare di quella che chiamerò una pratica, la seconda un'interpretazione di ciò che ho già caratterizzato come l'ordine narrativo di una singola vita umana, e la terza un'interpretazione di ciò che costituisce una tradizione morale assai più completa di quella che ho dato finora. Ciascuna fase successiva presuppone quella anteriore, ma non viceversa. Ciascuna fase anteriore è modificata e reintegrata alla luce di ciascuna fase successiva, ma le fornisce anche una componente essenziale. Il progresso dello sviluppo del concetto è strettamente collegato, pur non costituendone in alcun modo la sintesi lineare, alla storia della tradizione di cui rappresenta il nucleo centrale.

Nell'interpretazione omerica delle virtù, e più in generale nelle società eroiche, l'esercizio di una virtù manifesta le qualità che si richiedono per sostenere un ruolo sociale e per rivelare la propria eccellenza in certi settori ben definiti della prassi sociale: eccellere vuol dire eccellere in guerra o nei giochi, come fa Achille, nel governo di una casa, come fa Penelope, nel dare consigli in assemblea, come fa Nestore, nel raccontare una storia, come fa lo stesso Omero. Quando Aristotele parla di eccellenza in un'attività umana si riferisce a volte, sebbene non sempre, a qualche tipo ben definito di pratica umana: il suonare il flauto, o la guerra, o la geometria. Intendo sostenere che questo concetto di un tipo particolare di pratica inteso come ciò che costituisce l'arena in cui le virtù si manifestano e da cui devono trarre la loro definizione principale, seppure incompleta, è essenziale per l'intero progetto di identificare un concetto fondamentale delle virtù. Ma mi affretto ad aggiungere due avvertimenti.

Il primo consiste nel sottolineare che la mia argomentazione non implicherà in alcun modo che le virtù siano esercitate soltanto nello svolgimento di quelle che chiamo pratiche. Il secondo è di avvisare che userò il termine "pratica" in un'accezione appositamente determinata, che non coincide del tutto con l'uso corrente comune,

compreso il mio stesso uso precedente di questa parola. Che cosa intenderò dunque con essa?

Per "pratica" intenderò qualsiasi forma coerente e complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita, mediante la quale valori insiti in tale forma di attività vengono realizzati nel corso del tentativo di raggiungere quei modelli che pertengono ad essa e parzialmente la definiscono. Il risultato è un'estensione sistematica delle facoltà umane di raggiungere l'eccellenza e delle concezioni umane dei fini e dei valori impliciti. Il gioco del filotto non è un esempio di pratica in questo senso, e neppure il tirare abilmente un pallone da football; ma lo è il gioco del football, e lo sono gli scacchi. Il lavoro del muratore non è una pratica, l'architettura sì. Il piantare rape non è una pratica, l'agricoltura sì. E sono pratiche le ricerche della fisica, della chimica e della biologia, e il lavoro dello storico, e la pittura e la musica. Nel mondo antico e in quello medievale è generalmente ritenuta una pratica nel senso che ho attribuito a questo termine la creazione e il mantenimento di comunità umane (casati, città, nazioni). Il campo delle pratiche è dunque vasto: arti, scienze, giochi, la politica in senso aristotelico, la costruzione e la conservazione della vita domestica, cadono tutti sotto questo concetto. Ma in questa fase, non è di primaria importanza precisare con esattezza il campo delle pratiche. Vorrei piuttosto spiegare alcuni dei termini principali contenuti nella mia definizione, a cominciare dal concetto dei valori insiti in una pratica.

Consideriamo l'esempio di un bambino di sette anni molto intelligente a cui io voglia insegnare a giocare a scacchi, benché egli non abbia particolare desiderio di imparare questo gioco. Il bambino ha invece un fortissimo desiderio di caramelle, e scarse opportunità di ottenerle. Perciò io dico al bambino che se giocherà a scacchi con me una volta alla settimana gli darò 50 centesimi di caramelle; gli dico anche che giocherò sempre in modo tale che per lui sia difficile ma non impossibile vincere, e che se vincerà riceverà 50 centesimi di caramelle extra. Motivato in tal modo, il bambino gioca, e gioca per vincere. Osserviamo però che finché le caramelle rappresentano l'unica buona ragione che ha il bambino per giocare, egli non ha nessun motivo per non barare e tutti i motivi per barare, purché

possa farlo con successo. Ma possiamo sperare che giungerà un momento in cui il bambino troverà un nuovo insieme di ragioni nei valori specifici del gioco degli scacchi, nel conseguimento di una certa particolarissima specie di capacità analitica, immaginazione strategica e intensità competitiva: ragioni, a questo punto, non soltanto per vincere in una determinata occasione, ma per cercare di eccellere in tutto ciò che è richiesto dal gioco degli scacchi. Adesso, se il bambino bara, non sconfigge me, ma se stesso.

Vi sono dunque due tipi di valori che possono essere ottenuti giocando a scacchi. Da un lato quei valori connessi in modo estrinseco e contingente con il gioco degli scacchi e con altre pratiche, per circostanze sociali fortuite: nel caso del bambino immaginario le caramelle, nel caso di adulti reali valori quali il prestigio, la posizione sociale e il denaro. Dall'altra parte vi sono i valori insiti nella pratica degli scacchi, che non possono essere ottenuti in nessun modo se non giocando a scacchi o a qualche altro gioco dello stesso genere. Diciamo che sono insiti nella pratica per due motivi: primo, come ho già accennato, perché possono essere precisati soltanto in riferimento agli scacchi o a qualche altro gioco dello stesso genere, e mediante esempi tratti da questi giochi (in caso contrario, la povertà del vocabolario di cui disponiamo per parlare di tali valori ci costringe a stratagemmi quali il mio ricorso all'espressione: "una certa particolarissima specie di"); secondo, perché possono essere identificati e riconosciuti soltanto mediante l'esperienza acquisita partecipando alla pratica in questione. Chi è privo dell'esperienza pertinente, è per ciò stesso incompetente come giudice dei valori insiti nella pratica.

Questo vale, evidentemente, per tutti i casi principali di pratiche: consideriamo ad esempio (sia pure brevemente e in modo inadeguato) la pratica della pittura di ritratti quale si è sviluppata nell'Europa occidentale dal tardo Medioevo al diciottesimo secolo. Il ritrattista di successo è in grado di ottenere molti valori che sono, nel senso appena definito, esterni alla pratica del ritratto: fama, ricchezza, posizione sociale, in certe circostanze persino potere e influenza presso le corti. Ma questi valori esterni non vanno confusi con i valori che sono interni alla pratica. I valori interni sono quelli

che derivano da un continuo tentativo di mostrare come il detto di Wittgenstein "Il corpo umano è la migliore immagine dell'anima umana" (Ricerche filosofiche, p. 236) possa essere trasformato in verità se impariamo a considerare "la fotografia, il quadro, appesi al nostro muro, come l'oggetto stesso (uomo, paesaggio) che è rappresentato per mezzo loro" (p. 270) in un modo completamente nuovo. Ciò che è fuorviante nel detto di Wittgenstein così com'è, è il fatto che esso trascura la verità contenuta nella tesi di George Orwell: "A cinquant'anni ognuno ha la faccia che si merita". Ciò che i pittori da Giotto a Rembrandt impararono a mostrare è che a qualsiasi età la faccia può essere rivelata come la faccia che il soggetto di un ritratto si merita.

Originariamente, nelle pitture medievali che raffiguravano i santi, il volto era un'icona: non si poneva neppure la questione della somiglianza fra il volto dipinto di Cristo o di S. Pietro e quello che essi avevano realmente ad un'età particolare. L'antitesi di questa iconografia fu il relativo naturalismo di certi dipinti fiamminghi e tedeschi del quindicesimo secolo. Le palpebre pesanti, l'acconciatura dei capelli, le linee intorno alla bocca rappresentano innegabilmente una certa donna particolare, sia essa reale oppure inventata. La somiglianza ha preso il posto della relazione iconica. Ma con Rembrandt abbiamo, per così dire, la sintesi: il ritratto naturalistico è ora trasformato in icona, ma in un'icona di un genere nuovo e finora inconcepibile. Analogamente, in un tipo di successione molto diverso, i volti mitologici di una certa specie di pittura francese seicentesca diventano volti aristocratici nel diciottesimo secolo. In ciascuna di queste due successioni vengono raggiunti almeno due generi diversi di valori interni alla pittura di volti e corpi umani.

Vi è innanzitutto l'eccellenza dei prodotti, sia nella prestazione dei pittori sia di ciascun ritratto in se stesso. Questa eccellenza, come suggerisce il verbo stesso "eccellere", va intesa storicamente. Le successioni di sviluppo trovano il loro fine e proposito in un progresso verso e al di là di una molteplicità di tipi e forme di eccellenza. Vi sono ovviamente successioni tanto di decadenza quanto di progresso, ed è raro che il progresso possa essere considerato rettilineo. Ma è nella partecipazione ai tentativi di in-

crementare il progresso e di rispondere creativamente ai problemi che bisogna ricercare il secondo tipo di valore interno alle pratiche della ritrattistica. Poiché ciò che l'artista scopre mentre persegue l'eccellenza della pittura di ritratti (e quello che vale per quest'ultima vale per la pratica delle belle arti in generale), è il valore di un certo genere di vita. Tale vita può essere ben lungi dal costituire la totalità della vita per colui che dipinge, oppure, come nel caso di Gauguin, può assorbirlo almeno per un periodo a scapito di quasi ogni altra cosa. Ma è il fatto che il pittore viva una parte maggiore o minore della sua vita come pittore a rappresentare il secondo tipo di valore interno al dipingere. E il giudizio su questi valori richiede come minimo il genere di competenza che può essere acquisito soltanto praticando la pittura, oppure studiando sistematicamente ciò che il pittore di ritratti ha da insegnare.

Una pratica comporta sia modelli di eccellenza e obbedienza a regole sia il conseguimento di valore. Partecipare a una pratica significa accettare l'autorità di questi modelli e l'inadeguatezza della propria prestazione personale se giudicata in base ad essi. Significa sottomettere le proprie attitudini, scelte, preferenze e gusti ai modelli che parzialmente e correntemente definiscono la pratica. Naturalmente, come ho appena osservato, le pratiche hanno una storia: i giochi, le scienze e le arti hanno tutti una storia. Perciò gli stessi modelli non sono immuni dalla critica, ma nondimeno non possiamo venire iniziati a una pratica senza accettare l'autorità dei migliori modelli finora realizzati. Se iniziando ad ascoltare musica non riconosco la mia incapacità di giudicare correttamente, non imparerò mai non dico ad apprezzare, ma neppure ad ascoltare gli ultimi quartetti di Bartók. Se iniziando a giocare a baseball non riconosco che altri sanno meglio di me quando occorre lanciare una palla veloce e quando no, non imparerò mai non dico a lanciare, ma neppure ad apprezzare un buon lancio. Nel campo delle pratiche, l'autorità dei valori e dei modelli opera in modo tale da escludere ogni analisi soggettivista ed emotivista del giudizio. De gustibus est disputandum.

Siamo ora in grado di rilevare un'importante differenza fra quelli che ho chiamato valori interni e quelli che ho chiamato valori

esterni. È una caratteristica di questi ultimi che una volta raggiunti siano sempre proprietà e possesso di un determinato individuo. Anzi, sono tali che tipicamente più qualcuno ne possiede, meno ne rimangono per altre persone. Questo avviene talvolta necessariamente, come nel caso del potere e della fama, talvolta a causa di circostanze contingenti, come nel caso del denaro. I valori esterni sono dunque caratterizzati dal fatto di essere oggetto di una competizione in cui devono esserci tanto perdenti quanto vincitori. Anche i valori interni sono il risultato di una competizione al fine di eccellere, ma sono caratterizzati dal fatto che il loro conseguimento è un valore posseduto dall'intera comunità che partecipa alla pratica. Così, quando Turner trasformò in pittura il paesaggio marino o quando W.G. Grace fece progredire in modo del tutto nuovo l'arte della battuta nel cricket, il loro risultato arricchì l'intera comunità interessata.

Ma cosa ha a che fare tutto questo, o anche solo parte di questo, con la concezione delle virtù? Si dà il caso che adesso siamo in grado di formulare una prima definizione di virtù, sia pure parziale e provvisoria: Una virtù è una qualità umana acquisita il cui possesso ed esercizio tende a consentirci di raggiungere quei valori che sono interni alle pratiche, e la cui mancanza ci impedisce effettivamente di raggiungere qualsiasi valore del genere. In seguito dovremo ampliare e correggere questa definizione. Ma come prima approssimazione a una definizione adeguata, essa chiarisce già il ruolo delle virtù nella vita umana. Infatti non è difficile dimostrare per un intero campo di virtù fondamentali che senza di loro i valori interni alle pratiche ci sono preclusi, non solo genericamente, ma in un modo molto particolare.

È proprio del concetto di pratica come l'ho delineato (e come è familiare a noi tutti già nella vita reale, sia che siamo pittori, scienziati, quarterback, o anche solo amanti della buona pittura, o degli esperimenti di prim'ordine, o dei passaggi ben lanciati) che i suoi valori possano essere conseguiti soltanto subordinando noi stessi alla pratica nei nostri rapporti con le altre persone che vi partecipano. Dobbiamo imparare a riconoscere che cosa è dovuto a chi; dobbiamo essere pronti a correre qualsiasi rischio personale ci

venga richiesto di correre lungo il cammino; e dobbiamo ascoltare con attenzione ciò che ci dicono sui nostri difetti e rispondere con la medesima attenzione per i fatti. In altre parole, dobbiamo accettare quali componenti necessarie di qualunque pratica dotata di valori interni e di modelli di eccellenza le virtù della giustizia, del coraggio e dell'onestà. Poiché il non accettarli, il voler barare come il nostro bambino immaginario i primi tempi che giocava a scacchi, ci preclude a tal punto il raggiungimento dei modelli di eccellenza o dei valori interni alla pratica da rendere quest'ultima priva di scopo, fuorché come espediente per procurarsi valori esterni.

Possiamo dire la stessa cosa in termini diversi. Ogni pratica richiede un certo genere di rapporto fra coloro che vi partecipano. Ora, le virtù sono quei valori in riferimento ai quali, che ci piaccia o no, definiamo i nostri rapporti con le persone con cui condividiamo il tipo di finalità e di modelli che ispirano le pratiche. Consideriamo un esempio di come deve essere attuato il riferimento alle virtù in certe specie di rapporti umani.

A, B, C e D sono amici nell'accezione del termine "amicizia" che Aristotele considera primaria: perseguono insieme il raggiungimento di determinati beni. Nella mia terminologia, partecipano insieme ad una pratica. D muore in circostanze oscure, A scopre come è morto D e racconta a B la verità su questo punto, mentre a C dice una bugia. C scopre la bugia. A questo punto, A non può sostenere in modo intelligibile di stare nel medesimo rapporto di amicizia tanto con B quanto con C. Dicendo la verità all'uno e mentendo all'altro, ha determinato in parte una diversità di rapporto. Naturalmente A è libero di spiegare questa differenza in molti modi: forse stava cercando di risparmiare un dolore a C, o forse lo sta semplicemente ingannando. Ma adesso, in conseguenza di quella menzogna, esiste una certa differenza nel rapporto. Infatti la loro lealtà reciproca nel perseguimento del bene comune è stata messa in questione.

Proprio come, finché condividiamo i modelli e gli intenti caratteristici di una data pratica, determiniamo i nostri rapporti reciproci, che ce ne rendiamo conto oppure no, in base a criteri di veridicità e fiducia, così li determiniamo anche in base a criteri di

giustizia e di coraggio. Se A, professore, dà a B e a C i voti che i loro compiti meritano, ma assegna il voto a D perché è attratto dai suoi occhi azzurri o perché è disgustato dalla sua forfora, egli, volente o nolente, ha determinato il suo rapporto con D in modo diverso da quelli con gli altri membri della classe. La giustizia esige che trattiamo gli altri, riguardo al merito o al compenso, in base a criteri uniformi e impersonali; allontanarsi dai criteri della giustizia in un qualche caso particolare significa definire il nostro rapporto con la persona in questione come, in un certo senso, speciale o peculiare.

Per quanto riguarda il coraggio, le cose stanno in modo un po' diverso. Riteniamo che il coraggio sia una virtù perché l'esistenza di una virtù siffatta è richiesta dalla cura e dalla sollecitudine nei confronti di individui, comunità e cause, che nelle pratiche è così fondamentale sotto tanti aspetti. Se qualcuno afferma di avere a cuore un certo individuo, o una comunità, o una causa, ma non è disposto a rischiare il danno o il pericolo nel loro interesse, è lecito mettere in dubbio l'autenticità della sua preoccupazione e sollecitudine. Il coraggio, la capacità di rischiare il danno e il pericolo, ha il proprio ruolo nella vita umana in virtù di questa connessione con la cura e la sollecitudine. Ciò non significa che un uomo non possa avere davvero a cuore qualcosa e al tempo stesso essere un vigliacco. Ma significa in parte che un uomo che ha davvero a cuore qualcosa e non è capace di rischiare per esso il danno o il pericolo, deve definirsi un vigliacco, di fronte a se stesso e di fronte agli altri.

Ritengo dunque che dal punto di vista di quei tipi di rapporti senza i quali le pratiche non potrebbero reggersi, la veridicità, la giustizia e il coraggio (e forse altre qualità) siano autentiche eccellenze, siano virtù alla luce delle quali dobbiamo caratterizzare noi stessi e gli altri, qualunque possa essere la nostra posizione morale personale, e qualunque siano i codici particolari della nostra società. Grazie a questo inevitabile riconoscimento, la definizione dei nostri rapporti in base a tali valori è perfettamente compatibile con la consapevolezza che società differenti hanno e hanno avuto codici differenti di veridicità, di giustizia e di coraggio. I pie- tisti luterani educavano i figli a credere che bisognasse dire sempre e a

tutti la verità, qualunque fossero le circostanze e le conseguenze, e Kant fu uno di questi figli. I genitori Bantù tradizionali insegnavano ai figli a non dire la verità a estranei sconosciuti, perché credevano che questo potesse rendere la famiglia vulnerabile alla stregoneria. Nella nostra cultura, molti di noi sono stati educati a non dire la verità alle anziane prozie che ci invitano ad ammirare i loro cappelli nuovi. Ma ciascuno di questi codici implica un riconoscimento della virtù della veridicità. E lo stesso vale per i diversi codici di giustizia e di coraggio.

Le pratiche possono dunque fiorire in società dai codici molto diversi, ma non potrebbero fiorire in società in cui le virtù non fossero apprezzate, anche se in esse potrebbero continuare a prosperare istituzioni e capacità tecniche al servizio di scopi comuni. (Fra poco dovrò dire di più sulla contrapposizione fra istituzioni e capacità tecniche mobilitate per un fine comune da un lato, e le pratiche dall'altro). Infatti il genere di cooperazione, di riconoscimento dell'autorità e del risultato, il genere di rispetto per i modelli e di assunzione del rischio che sono tipicamente impliciti nelle pratiche, richiedono fra l'altro imparzialità nel giudicare se stessi e gli altri (il tipo di imparzialità che mancava nel mio esempio del professore), un'inflessibile veridicità senza cui l'imparzialità sarebbe inapplicabile (il tipo di veridicità che mancava nel mio esempio di A, B, C e D), e la disponibilità ad affidarsi ai giudizi di coloro che ricevono dai propri conseguimenti nella pratica un'autorità di giudicare che presuppone imparzialità e veridicità in tali giudizi, e talvolta l'assunzione di rischi che mettono in pericolo non solo la persona, ma persino il risultato. Non sostengono affatto che i grandi violinisti non possano essere viziosi, o che i grandi giocatori di scacchi non possano avere un'anima meschina. Dove si richiedono le virtù, possono fiorire anche i vizi. Il fatto è però che il vizioso e il meschino confidano necessariamente nelle virtù degli altri perché possano prosperare le pratiche in cui sono impegnati, e inoltre si precludono l'esperienza del raggiungimento di quei valori interni che possono premiare persino violinisti e giocatori di scacchi non eccelsi.

Per determinare ulteriormente la posizione delle virtù all'interno delle pratiche, è ora necessario precisare un po' di più la natura di queste ultime tracciando due importanti distinzioni. Spero che dalla trattazione svolta sinora risulti chiaro che una pratica, nel senso in cui la intendo, non è mai un mero insieme di capacità tecniche, neppure quando esse sono rivolte a qualche scopo unitario, e benché talora l'esercizio di tali abilità possa essere goduto e apprezzato come fine in sé. L'elemento distintivo di una pratica è in parte il modo in cui le concezioni dei valori e dei fini ad essa legati, al cui servizio sono poste le capacità tecniche (e in effetti ogni pratica richiede l'esercizio di capacità tecniche), vengono trasformate e arricchite da quelle estensioni delle facoltà umane e da quella considerazione per i suoi valori interni che definiscono parzialmente ciascuna pratica o tipo di pratica particolare. Le pratiche non hanno mai uno o più scopi fissati per tutti i tempi (non li ha la pittura come non li ha la fisica), ma gli scopi stessi sono modificati dalla storia dell'attività. Risulta dunque che non è accidentale che ogni pratica abbia la propria storia, e una storia che è qualcosa di più e di diverso da quella del perfezionamento delle capacità tecniche implicate. Questa dimensione storica è essenziale in rapporto alle virtù.

Entrare a far parte di una pratica significa entrare in relazione non soltanto con i suoi adepti contemporanei, ma anche con coloro che ci hanno preceduti nell'esercizio di essa, e in particolare con coloro i cui risultati hanno esteso la portata della pratica fino al suo livello attuale. Ciò che mi trovo di fronte e da cui devo imparare è quindi il risultato, e a fortiori l'autorità, di una tradizione. E per tale apprendimento, e per la relazione con il passato che esso implica, le virtù della giustizia, del coraggio e della veridicità sono presupposti necessari, esattamente nello stesso senso e per le stesse ragioni per cui lo sono nel mantenere i rapporti attuali all'interno delle pratiche.

Naturalmente le pratiche non devono essere contrapposte soltanto a insiemi di capacità tecniche. Esse non vanno confuse neppure con le istituzioni. Gli scacchi, la fisica e la medicina sono pratiche; i club scacchistici, i laboratori, le università e gli ospedali sono istituzioni. Le istituzioni si occupano tipicamente e

necessariamente di quelli che ho chiamato valori esterni. Devono procurarsi il denaro e altri beni materiali; sono strutturate in termini di potere e di posizione sociale, e distribuiscono denaro, potere e posizioni sociali come ricompense. Né potrebbero fare altrimenti, se devono sostenere non solo se stesse, ma anche le pratiche di cui sono portatrici. Infatti nessuna pratica può sopravvivere a lungo se non è sostenuta da istituzioni. In effetti, il rapporto fra pratiche e istituzioni (e di conseguenza fra i valori esterni e quelli interni alle pratiche in questione) è così intimo che esse formano in modo caratteristico un unico ordine causale, in cui gli ideali e la creatività della pratica sono sempre minacciati dall'avidità dell'istituzione, in cui la preoccupazione cooperativa per i valori comuni della pratica è sempre minacciata dalla competitività dell'istituzione. In questo contesto risulta evidente la funzione essenziale delle virtù. Senza di loro, senza la giustizia, il coraggio e la veridicità, le pratiche non potrebbero resistere alla potenza corruttrice delle istituzioni. Ma se le istituzioni possiedono effettivamente una potenza corruttrice, la stessa creazione e conservazione di forme di comunità umana, e dunque di istituzioni, ha tutte le caratteristiche di una pratica, e per giunta di una pratica che sta in una relazione particolarmente stretta con l'esercizio delle virtù sotto due aspetti importanti. L'esercizio delle virtù può richiedere da parte sua un atteggiamento assai determinato nei confronti di temi sociali e politici; ed è sempre all'interno di una qualche comunità particolare con le sue specifiche forme istituzionali che impariamo o non impariamo a esercitare le virtù. Ovviamente c'è una differenza fondamentale fra il modo in cui è concepito il rapporto fra carattere morale e comunità politica dal punto di vista dell'individualismo liberale moderno e il modo in cui esso era concepito dal punto di vista del tipo di tradizione antica e medievale delle virtù che ho delineata. Per l'individualismo liberale, la comunità è semplicemente un'arena in cui gli individui perseguono ciascuno la propria concezione, scelta personalmente, della vita buona, e le istituzioni politiche esistono allo scopo di fornire quella misura d'ordine che rende possibile una tale attività autodeterminata. Il governo e il diritto sono, o dovrebbero essere, neutrali rispetto alle concezioni antagoniste della vita buona per

l'uomo, e quindi, benché sia compito del governo garantire il rispetto della legge, secondo l'opinione liberale non rientra fra le sue funzioni legittime l'inculcare una qualsiasi visione morale.

Al contrario, secondo la particolare concezione antica e medievale che ho descritta, non solo la comunità politica richiede l'esercizio delle virtù per la sua stessa conservazione, ma è uno dei compiti dell'autorità dei genitori educare i figli in modo che diventino adulti virtuosi. La formulazione classica di questa analogia è data da Socrate nel Critone. Naturalmente da un'accettazione della visione socratica della comunità e delle autorità politiche non segue che dovremmo assegnare allo stato moderno la funzione morale che Socrate assegnava alla città e alle sue leggi. In effetti, la forza della posizione individualista liberale deriva in parte dal fatto evidente che lo stato moderno è davvero assolutamente inadatto ad agire come educatore morale di una qualsiasi comunità. Ma la storia di come è nato lo stato moderno è essa stessa, ovviamente, una storia morale. Se la mia interpretazione del complesso rapporto delle virtù con le pratiche e le istituzioni è corretta, ne consegue che non saremo in grado di scrivere una vera storia delle pratiche e delle istituzioni che non sia anche una storia delle virtù e dei vizi. Infatti la capacità di una pratica di mantenere la sua integrità dipenderà dal modo in cui le virtù possono essere e sono esercitate nel sostenere le forme istituzionali che sono le portatrici sociali della pratica. L'integrità di una pratica richiede da un punto di vista causale l'esercizio delle virtù da parte di almeno alcuni fra gli individui che la rappresentano nelle loro attività; e inversamente, la corruzione delle istituzioni è sempre almeno in parte una conseguenza dei vizi.

Naturalmente le stesse virtù sono a loro volta favorite da certi tipi di istituzioni sociali e danneggiate da altri. Thomas Jefferson pensava che esse potessero fiorire soltanto in una società di piccoli coltivatori, e Adam Ferguson, con ben maggiore finezza intellettuale, riteneva che le istituzioni della società commerciale moderna mettessero in pericolo almeno alcune fra le virtù tradizionali. Il corrispettivo empirico dell'interpretazione concettuale delle virtù che ho fornito è appunto una sociologia come quella di Ferguson, una sociologia che si prefigge di mettere a nudo

la connessione empirica e causale fra virtù, pratiche e istituzioni. Infatti questo genere di interpretazione concettuale ha forti implicazioni empiriche: fornisce uno schema esplicativo che può essere messo alla prova in casi particolari. La mia tesi ha inoltre un contenuto empirico in un altro senso: essa implica che senza le virtù potrebbero essere riconosciuti soltanto quelli che ho chiamato valori esterni, e mai i valori interni nel contesto delle pratiche. E in qualsiasi società che riconoscesse soltanto valori esterni, la competitività sarebbe la caratteristica dominante o addirittura esclusiva. Abbiamo un brillante ritratto di una società del genere nell'interpretazione di Hobbes dello stato di natura; e il resoconto del professor Turnbull circa la sorte degli Ik indica che la realtà sociale conferma effettivamente, nel modo più terrificante, tanto la mia tesi quanto quella di Hobbes.

Le virtù stanno dunque in rapporto diverso con i valori esterni e con quelli interni. Il possesso delle virtù (e non soltanto della parvenza e dei simulacri di esse) è necessario per il conseguimento dei secondi, ma può benissimo impedirci di ottenere i primi. A questo punto devo sottolineare che i valori esterni sono valori autentici. Non solo sono soggetti tipici dei desiderio umano, l'assegnazione dei quali dà un senso alle virtù della giustizia e della generosità, ma nessuno può di sprezzarli del tutto senza una certa ipocrisia. È però risaputo che il coltivare la veridicità, la giustizia e il coraggio ci impedirà spesso di essere ricchi, famosi o potenti, dato che il mondo, come dato di fatto contingente, è quello che è. Perciò, anche se possiamo sempre sperare di riuscire a raggiungere i modelli di eccellenza e i valori interni di determinate pratiche mediante il possesso delle virtù e di diventare contemporaneamente ricchi, famosi e potenti, le virtù sono sempre un potenziale ostacolo a questa confortevole ambizione. Perciò dovremmo aspettarci che se in una data società il perseguimento di valori esterni dovesse acquistare il predominio, il concetto delle virtù potrebbe subire dapprima un logoramento, e poi forse qualcosa di molto prossimo all'eclisse totale, anche se i simulacri potrebbero abbondare.

È giunto il momento di chiederci fino a che punto questa interpretazione parziale di una concezione fondamentale delle virtù

(e devo sottolineare che sinora non ho fornito che il primo stadio di una tale interpretazione) sia fedele alla tradizione che ho delineata. Non è aristotelica, fortunatamente, sotto due aspetti in cui anche gran parte della restante tradizione dissente da Aristotele. In primo luogo questa interpretazione delle virtù, pur essendo teleologica, non richiede in alcun modo la fede nella biologia metafisica di Aristotele. In secondo luogo, appunto a causa della molteplicità delle pratiche umane e della conseguente molteplicità dei valori nel perseguimento dei quali le virtù possono essere esercitate (valori che nella realtà contingente saranno spesso incompatibili, e che dunque avanzeranno pretese antagoniste alla nostra fedeltà), il conflitto non deriverà meramente da difetti del carattere individuale. Ma era proprio in questi due punti che l'interpretazione aristotelica delle virtù appariva più vulnerabile; perciò, se risulterà che questa interpretazione socialmente teleologica può fornire un sostegno all'interpretazione generale delle virtù di Aristotele tanto quanto la sua interpretazione biologicamente teleologica, queste differenze rispetto alla posizione personale di Aristotele possono benissimo essere considerate come un rafforzamento e non un indebolimento degli elementi a favore di una posizione aristotelica in senso più generale.

Sotto almeno tre aspetti l'interpretazione che ho fornita è chiaramente aristotelica. In primo luogo, essa richiede per la propria completezza un'elaborazione persuasiva delle stesse distinzioni e degli stessi concetti che richiede l'interpretazione di Aristotele: la volontarietà, la distinzione fra le virtù intellettuali e quelle del carattere, il rapporto di entrambe con le capacità naturali e con le passioni e la struttura del ragionamento pratico. Se la mia interpretazione deve essere plausibile, su ciascuno di questi temi bisognerà sostenere qualcosa di molto simile alla visione di Aristotele.

In secondo luogo, la mia interpretazione può accogliere una concezione aristotelica del piacere e del godimento, mentre, il che costituisce un fatto interessante, è inconciliabile con qualsiasi concezione utilitaristica, e in particolare con l'interpretazione delle virtù di Franklin. Possiamo avvicinarci a questi problemi considerando come risponderemmo a chi, avendo esaminato la mia

interpretazione delle differenze fra valori interni e valori esterni a una pratica, chiedesse se il piacere o godimento rientra in una di queste due classi, e in caso affermativo in quale. La risposta è: "Certi tipi di piacere nell'una, certi nell'altra".

Un uomo che raggiunge l'eccellenza in una pratica, che gioca bene a scacchi o a calcio o che persegue con successo una ricerca fisica o una forma sperimentale di pittura, gode di solito tanto del suo risultato quanto dell'attività che lo conduce ad esso. Lo stesso accade a chi, pur non raggiungendo il traguardo del risultato vero e proprio, gioca, pensa o agisce in un modo che conduce verso tale traguardo. Come dice Aristotele, il godimento che si trae dal risultato e dall'attività non è il fine cui tende il soggetto, ma il godimento si aggiunge all'attività riuscita in modo tale che l'attività compiuta e l'attività goduta costituiscono un solo e medesimo stato. Perciò tendere all'una significa tendere all'altra, e perciò è anche facile confondere il perseguimento dell'eccellenza con il perseguimento del piacere in questo senso specifico. Questa particolare confusione è abbastanza innocua, mentre non è innocua quella fra il godimento in questo senso specifico e altre forme di piacere.

Infatti certe specie di piacere sono ovviamente valori esterni, insieme con il prestigio, la posizione sociale, il potere e il denaro. Non ogni piacere è il godimento che deriva dall'attività riuscita: alcuni sono piaceri che nascono da condizioni psicologiche o fisiche indipendenti da qualsiasi attività. Condizioni del genere (ad esempio quella creata per un palato normale dalle sensazioni, che si susseguono a distanza ravvicinata e dunque si mescolano l'una con l'altra, dell'ostrica del Colchester, del pepe di Cajenna e del Veuve Cliquot) possono essere ricercate come valori esterni, come ricompense esterne che è possibile procurarsi con il denaro o ricevere in virtù del proprio prestigio. I piaceri sono quindi classificati in modo chiaro e appropriato in base alla suddivisione fra valori interni ed esterni.

E proprio questa suddivisione che non può trovar posto all'interno dell'interpretazione delle virtù di Franklin, interamente strutturata in termini di rapporti e valori esterni. Perciò, benché in

questa fase dell'argomentazione sia possibile affermare che la mia interpretazione riesce davvero a cogliere una concezione delle virtù che sta al centro della particolare tradizione antica e medievale che ho delineata, è altrettanto evidente che esiste più di una concezione possibile delle virtù, e che la posizione di Franklin, come del resto qualsiasi posizione utilitaristica, è tale che la sua accettazione implica il rifiuto della tradizione, e viceversa.

Un punto essenziale di incompatibilità fu notato molto tempo fa da D.H. Lawrence. Quando Franklin afferma: "Fa' uso raramente del venereo, se non per la salute o per la procreazione...", Lawrence ribatte: "Non fare mai uso del venereo". È nella natura della virtù che per essere efficace nel produrre i valori interni che costituiscono il suo compenso debba essere esercitata senza riguardo per le conseguenze. Risulta infatti (e questa è almeno in parte un'ulteriore asserzione empirica) che sebbene le virtù siano appunto quelle qualità che tendono a condurre al raggiungimento di una certa classe di valori, nondimeno non possiamo assolutamente possederle se non le pratichiamo indipendentemente dal fatto che esse producano o meno tali valori in un particolare insieme di circostanze contingenti. Non possiamo essere davvero coraggiosi o veridici ed esserlo soltanto in determinate occasioni. Inoltre, come abbiamo visto, coltivare le virtù può sempre impedire, e spesso di fatto impedisce, il conseguimento di quei valori esterni che sono il marchio del successo mondano. Dopo tutto, può darsi che la via verso il successo a Filadelfia e la via verso il paradiso non coincidano.

Per giunta siamo ora in grado di precisare una difficoltà fondamentale cui va incontro qualsiasi versione dell'utilitarismo, in aggiunta a quelle che ho rilevato sopra. L'utilitarismo non può accogliere la distinzione fra valori interni e valori esterni a una pratica. Non solo questa distinzione non è segnalata da nessuno degli utilitaristi classici (non si può trovarla negli scritti di Bentham, né in quelli dei Mill o di Sidgwick), ma i valori interni e quelli esterni sono incommensurabili gli uni rispetto agli altri. Perciò non ha alcun senso l'idea di sommare i valori (né a fortiori, alla luce di ciò che ho detto circa le diverse specie di piacere e di godimento,

l'idea di sommare la felicità) in base a una singola formula o concezione dell'utilità, sia essa quella di Franklin, quella di Mill o quella di Bentham. Dovremmo tuttavia osservare che sebbene questa distinzione sia estranea al pensiero di J.S. Mill, si può presumere plausibilmente e senza ombra di favoritismo che egli stesse tentando di attuare una distinzione simile a questa in Utilitarismo, quando distingueva fra piaceri "superiori" e "inferiori". Ma tutt'al più possiamo dire "una distinzione simile a questa": infatti l'educazione di Mill gli aveva dato una visione limitata della vita e delle facoltà umane, lo aveva reso incapace, ad esempio, di apprezzare i giochi, esattamente a causa del modo in cui lo aveva reso capace di apprezzare la filosofia. Ciononostante, l'idea che il perseguimento dell'eccellenza allo scopo di estendere le facoltà umane costituisca l'essenza della vita dell'uomo è immediatamente riconoscibile come idea familiare non soltanto nel pensiero sociale e politico di J.S. Mill, ma anche nella sua vita e in quella della signora Taylor. Se dovessi scegliere uomini che rappresentino modelli di alcune virtù come io le intendo, ci sarebbero naturalmente molti nomi da citare, fra cui quelli di S. Benedetto, S. Francesco d'Assisi e Santa Teresa, e quelli di Friedrich Engels, Eleonora Marx e Lev Trotskij. Ma certamente quello di John Stuart Mill avrebbe diritto di comparire quanto qualsiasi altro.

In terzo luogo, la mia interpretazione è aristotelica perché collega valutazione e spiegazione in un modo tipicamente aristotelico. In una prospettiva aristotelica, identificare certe azioni come manifestanti o non manifestanti una o più virtù, non significa mai soltanto valutare: significa anche muovere il primo passo verso una spiegazione del motivo per cui sono state compiute quelle azioni piuttosto che altre. Quindi per un aristotelico, proprio come per un platonico, il destino di una città o di un individuo può essere spiegato adducendo la ingiustizia di un tiranno o il coraggio dei suoi difensori. In effetti, senza il riferimento al ruolo che giustizia e ingiustizia, coraggio e viltà svolgono nella vita umana, sarà possibile spiegare autenticamente assai poco. Ne segue che molti dei progetti esplicativi delle scienze sociali moderne, fra i cui criteri metodologici vi è la separazione dei "fatti" (questa concezione dei

"fatti" è quella che ho delineata nel capitolo 7) da ogni valutazione, sono votati al fallimento. Poiché il fatto che qualcuno fosse o non fosse coraggioso o giusto non può essere riconosciuto come "fatto" da coloro che accettano tale criterio metodologico. L'interpretazione delle virtù che ho fornita è su questo punto completamente all'unisono con quella di Aristotele. Ma ora può essere posta la domanda: forse la tua interpretazione è sotto molti aspetti aristotelica, ma non è sotto alcuni aspetti falsa? Consideriamo l'importante obiezione che segue.

Ho definito in parte le virtù sulla base del loro ruolo nelle pratiche. Ma certamente, si può argomentare, alcune pratiche (cioè alcune attività umane coerenti che corrispondono alla descrizione di quella che ho chiamato una pratica) sono malvagie. Così, discutendo questo tipo di interpretazione delle virtù, certi filosofi morali hanno suggerito che la tortura e le attività sessuali sadomasochiste potrebbero essere esempi di pratiche. Ma come può un'attitudine essere una virtù se è il genere di attitudine che sostiene le pratiche, e se alcune pratiche hanno come conseguenza il male? La mia risposta a questa obiezione si compone di due parti.

Primo, voglio concedere che possono esserci pratiche (nel senso in cui io intendo questo concetto) che sono semplicemente malvagie. Non sono affatto convinto che esistano davvero, e in realtà non credo che la tortura o la sessualità sadomasochistica corrispondano alla definizione di pratica utilizzata nella mia interpretazione delle virtù. Ma non voglio basare la mia argomentazione su questa mancanza di convinzione, specie dal momento che è ovvio, come dato di fatto contingente, che molti tipi di pratiche possono in determinate occasioni produrre il male. Infatti il campo delle pratiche comprende le arti, le scienze e certi tipi di gioco intellettuale o atletico. E risulta immediatamente chiaro che ciascuno di essi può, sotto certe condizioni, essere una fonte di male: il desiderio di eccellere e di vincere può corrompere, un uomo può essere così assorbito dalla sua pittura da trascurare la famiglia, quello che inizialmente era un onorevole ricorso alla guerra può degenerare in selvaggia crudeltà. Ma che cosa consegue da tutto questo?

La mia interpretazione non implica certamente né che dovremmo scusare o perdonare simili mali, né che qualunque cosa scaturisca da una virtù sia giusta. Devo ammettere che davvero il coraggio sostiene talvolta l'ingiustizia, che è stato riconosciuto come la lealtà rafforzi un aggressore omicida, e che a volte la generosità ha indebolito la capacità di fare del bene. Ma negare questo significherebbe fuggire di fronte a quegli stessi fatti empirici che proprio io ho invocato nel criticare l'interpretazione tomista dell'unità delle virtù. Che le virtù debbano essere inizialmente definite e spiegate in riferimento al concetto di pratica non implica dunque in alcun modo l'approvazione di tutte le pratiche in tutte le circostanze. Che le virtù (come l'obiezione stessa presuppone) siano definite in termini non di pratiche buone e giuste, ma semplicemente di pratiche, non comporta né implica che le pratiche come vengono effettivamente perseguite in tempi e luoghi particolari non abbiano bisogno di una critica morale. E non mancano gli strumenti per una tale critica. Innanzitutto, non vi è alcuna incoerenza nell'appellarsi alle esigenze di una virtù per criticare una pratica. La giustizia può essere inizialmente definita come una disposizione che nel suo modo particolare è necessaria per la sussistenza delle pratiche: non ne segue che nel perseguire le esigenze di una pratica non si debbano condannare le violazioni della giustizia. Inoltre, ho già rilevato nel capitolo 12 che una morale delle virtù richiede come suo corrispettivo una concezione della legge morale. Le pratiche devono soddisfare anche le esigenze di quest'ultima. Ma, si può domandare, tutto questo non implica che occorre dire di più circa la posizione delle pratiche in qualche contesto morale più vasto? Non suggerisce quantomeno che nel concetto centrale di virtù è contenuto più di quanto non possa essere espresso in termini di pratiche? In fin dei conti, ho sottolineato che il campo di azione di qualsiasi virtù nella vita umana si estende al di là delle pratiche in base alle quali viene inizialmente definito. Qual è dunque il ruolo delle virtù nelle più vaste arene della vita umana?

Ho sottolineato prima che qualsiasi interpretazione delle virtù in termini di pratiche poteva essere soltanto una prima e parziale

interpretazione. Che cosa si richiede per completarla? Finora la differenza più notevole tra la mia interpretazione e qualsiasi interpretazione che possa essere definita aristotelica è che pur non avendo in alcun modo limitato l'esercizio delle virtù al contesto delle pratiche, è in base a queste ultime che ho determinato il loro scopo e la loro funzione. Aristotele invece li determina in base all'idea di un tipo di vita umana nella sua totalità che può essere definita buona. E sembra in effetti che alla domanda: "che cosa mancherebbe a un essere umano cui mancassero le virtù?" si debba dare un genere di risposta che va al di là di tutto ciò che ho detto finora. Infatti un tale individuo non si limiterebbe a fallire in una molteplicità di modi particolari rispetto alla specie di eccellenza che può essere raggiunta attraverso la partecipazione alle pratiche e rispetto al tipo di rapporto umano necessario per mantenere una siffatta eccellenza. La sua vita stessa considerata come un tutto sarebbe forse manchevole; non sarebbe il genere di vita che qualcuno descriverebbe nel tentativo di rispondere alla domanda: "Qual è il genere di vita migliore per questo genere d'uomo o di donna?". E non si può rispondere a questa domanda senza almeno porre quella di Aristotele: "Qual è la vita buona per l'uomo?". Consideriamo tre modi in cui una vita umana ispirata unicamente dalla concezione delle virtù abbozzata finora sarebbe manchevole.

Innanzitutto sarebbe pervasa da troppi conflitti e da troppa arbitrarietà. Ho sostenuto sopra che un merito di un'interpretazione delle virtù in termini di una molteplicità di valori è di consentire la possibilità del conflitto tragico, cosa che l'interpretazione di Aristotele non è in grado di fare. Ma essa può anche produrre, persino nella vita di un uomo virtuoso e disciplinato, troppe situazioni in cui un obbligo di fedeltà indica una direzione e un altro ne indica un'altra. Le esigenze di una pratica possono essere incompatibili con quelle di un'altra, in modo tale che ci si può trovare a oscillare in modo arbitrario invece di compiere scelte razionali. Così sembra sia accaduto a T.E. Lawrence. L'impegno nel sostenere il genere di comunità in cui le virtù riescono a fiorire può essere incompatibile con la devozione richiesta da una particolare pratica, ad esempio artistica. Così vi possono essere tensioni fra le esigenze

della vita familiare e quelle delle arti (il problema che Gauguin risolse o mancò di risolvere fuggendo in Polinesia), o fra le esigenze politiche e quelle artistiche (il problema che Lenin risolse o mancò di risolvere rifiutandosi di ascoltare Beethoven).

Se la vita della virtù è spezzata di continuo da scelte in cui una fedeltà implica la rinuncia palesemente arbitraria ad un'altra, può sembrare che dopotutto i valori interni alle pratiche derivino la loro autorità proprio dalle nostre scelte individuali; infatti, quando valori diversi additano direzioni diverse e incompatibili, sono "io" a dover scegliere fra le loro pretese antagoniste. Sembra che l'io moderno, con le sue scelte senza criteri, ricompaia nel contesto estraneo di quello che si asseriva essere un mondo aristotelico. Questa accusa può essere in parte respinta riproponendo la domanda circa il motivo per cui sia i valori sia le virtù hanno effettivamente un'autorità nella nostra vita, e ripetendo quanto già è stato detto in questo stesso capitolo. Ma una tale replica riuscirebbe solo in parte allo scopo: il concetto tipicamente moderno di scelta sarebbe davvero ricomparso, sia pure con un campo d'applicazione più limitato di quanto si sia generalmente sostenuto.

In secondo luogo, senza una concezione dominante del telos di un'intera vita umana intesa come unità, la nostra concezione di certe virtù individuali resta necessariamente parziale e incompleta. Consideriamo due esempi. Giustizia, in una visione aristotelica, significa dare a ciascuno ciò che gli è dovuto o ciò che merita. Meritevole è chi ha contribuito in misura sostanziale al raggiungimento di quei valori la cui condivisione e il cui perseguimento comune fornisce i fondamenti della comunità umana. Ma i valori interni alle pratiche, compresi quelli interni alla pratica di creare e conservare forme di comunità, devono essere in qualche modo ordinati e valutati, se vogliamo accertare il merito relativo a ciascuno di essi. Perciò qualsiasi applicazione sostanzialistica di un concetto aristotelico di giustizia richiede una comprensione dei valori e del bene che vada al di là della molteplicità dei valori che ispirano le pratiche. Ciò che vale per la giustizia vale anche per la pazienza. La pazienza è la virtù di aspettare assiduamente senza lagnarsi, ma non di aspettare in tal

modo qualsiasi cosa. Considerare la pazienza una virtù presuppone una qualche risposta adeguata alla domanda: aspettare che cosa? Nel contesto delle pratiche può essere data una risposta parziale, sebbene adeguata per molti scopi: la pazienza di un artigiano con il materiale refrattario, di un insegnante con un allievo tardo, di un politico nelle trattative, sono tutte specie di pazienza. Ma se il materiale è proprio troppo refrattario, l'allievo troppo tardo, le trattative troppo fallimentari? Dovremmo sempre, a un certo punto, semplicemente rinunciare, nell'interesse della pratica stessa? Gli esponenti medievali della virtù della pazienza sostenevano che esistono certi tipi di situazioni in cui tale virtù esige che non si rinunci mai a una data persona o a un dato compito, situazioni in cui, come essi avrebbero detto, si esige da me che io incarni nel mio atteggiamento verso quella persona o quel compito qualcosa dell'atteggiamento paziente di Dio nei confronti della sua creazione. Ma questo caso potrebbe darsi soltanto se la pazienza fosse al servizio di qualche valore superiore, di qualche telos che autorizzasse a collocare gli altri valori in una posizione subordinata. Risulta quindi che il contenuto della virtù della pazienza dipende dal modo in cui ordiniamo i diversi valori in una gerarchia, e a fortiori dal fatto che siamo in grado oppure no di ordinare in tal modo razionalmente questi valori particolari.

Finora ho sostenuto che se non c'è un telos che trascenda i valori limitati delle pratiche costituendo il valore di un'intera vita umana, da un lato la vita morale sarà invasa da una certa arbitrarietà sovversiva, e dall'altro non saremo in grado di precisare adeguatamente il contesto di determinate virtù. Queste due considerazioni sono rafforzate da una terza: esiste almeno una virtù, riconosciuta dalla tradizione, che non può essere precisata affatto se non in riferimento alla totalità di una vita umana: la virtù dell'integrità o della costanza. "La purezza di cuore", diceva Kierkegaard, "è volere una cosa sola". Questo concetto dell'unicità d'intento in una vita intera non può trovare nessuna applicazione se non ne trova il concetto di una vita intera.

E chiaro quindi che la mia interpretazione preliminare delle virtù in termini di pratiche coglie molto, ma è ben lungi dal cogliere tutto

quello che la tradizione aristotelica ha pensato sulle virtù. È chiaro inoltre che per fornire un'interpretazione che sia insieme più completamente adeguata alla tradizione e sostenibile razionalmente, è necessario porre una domanda alla quale la tradizione aristotelica presupponeva già una risposta, e una risposta condivisa così largamente nel mondo premoderno da non avere mai avuto bisogno di essere formulata in modo esplicito e particolareggiato. La domanda è: è giustificabile razionalmente il concepire ciascuna vita umana come un'unità, in modo tale che possiamo tentare di determinare ciascuna vita del genere come dotata del proprio valore, e che possiamo ritenere che la funzione delle virtù sia di consentire a un individuo di fare della propria vita un genere di unità piuttosto che un altro?

15. Le virtù, l'unità della vita umana e il concetto di tradizione

Qualsiasi tentativo contemporaneo di considerare ciascuna vita umana come un tutto, come un'unità, il cui carattere fornisce alle virtù un telos adeguato, va incontro a due diverse specie di ostacoli l'una sociale e l'altra filosofica. Gli ostacoli sociali derivano dal fatto che la modernità suddivide ciascuna vita umana in una molteplicità di segmenti, ognuno con le proprie norme e modi di comportamento particolari. Così il lavoro è separato dal tempo libero, la vita privata da quella pubblica, il collettivo dal personale. Così tanto l'infanzia quanto la vecchiaia sono state strappate via dal resto della vita e ricostruite come sfere autonome. E tutte queste separazioni sono state compiute in modo tale che ci viene insegnato a pensare e a sentire in base al carattere distintivo di ciascuna di esse, e non all'unità della vita dell'individuo che scorre attraverso queste parti.

Gli ostacoli filosofici derivano da due tendenze distinte, coltivate l'una soprattutto, benché non soltanto, nella filosofia analitica, l'altra nella teoria sociologica e nell'esistenzialismo. La prima è la tendenza a pensare l'azione umana in modo atomistico e ad analizzare azioni e transizioni complesse in termini di elementi semplici. Di qui il ricorrere in più di un contesto del concetto di "azione fondamentale". Che le azioni particolari traggano il proprio carattere dal fatto di essere parti di totalità più vaste, è un punto di vista estraneo ai nostri modi di pensare predominanti, e tuttavia è un punto di vista che occorre almeno prendere in considerazione se vogliamo cominciare a capire come una vita possa essere più che una sequenza di azioni ed episodi individuali.

L'unità della vita umana ci diviene altrettanto invisibile quando viene attuata una netta separazione o fra l'individuo e i ruoli che svolge (una separazione tipica non solo dell'esistenzialismo di Sartre, ma anche della teoria sociologica di Ralf Dahrendorf), oppure fra le diverse rappresentazioni di ruoli e quasi-ruoli in una vita individuale, di modo che quest'ultima finisce per apparire come nient'altro che una serie di episodi non collegati: una liquidazione dell'io caratteristica, come ho notato sopra, della teoria sociologica di Goffman. Ho già suggerito anche, nel capitolo 3, che sia la concezione sartriana sia quella goffmaniana della soggettività sono fortemente tipiche delle forme di pensiero e di prassi della modernità. Perciò forse non sorprende la constatazione che l'io così concepito non può essere considerato il portatore delle virtù aristoteliche.

Infatti un io separato dai suoi ruoli come quello di Sartre perde quell'arena delle relazioni sociali in cui le virtù aristoteliche agiscono, ammesso che possano davvero agire da qualche parte. Gli schemi di una vita virtuosa incorrerebbero in quelle condanne del convenzionalismo che Sartre mise in bocca ad Antoine Roquentin ne *La nausée* e che enunciò personalmente in *L'Être et le néant*. In effetti, nell'interpretazione di Sartre, l'integrità si riduce appunto al rifiuto da parte del soggetto dell'inautenticità delle relazioni sociali convenzionali.

Al tempo stesso, la dissoluzione dell'io in un insieme di settori ben delimitati di rappresentazione di ruoli non lascia spazio all'esercizio di disposizioni che potrebbero essere considerate autentiche virtù in qualsiasi senso sia pur vagamente aristotelico. Poiché una virtù non è una disposizione che favorisce il successo soltanto in un determinato tipo di situazione. Quelle di cui si parla come delle virtù di un buon membro di un comitato, o di un buon amministratore, o di un finanziere o di un organizzatore di consorzi, non sono virtù, ma abilità professionali esercitate in quelle situazioni in cui possono essere efficaci. Ci si può aspettare che chi possiede davvero una virtù la manifesti in tipi di situazione diversissimi, in molti dei quali non possiamo prevedere che la pratica di una virtù sia efficace, come prevediamo invece che sia

un'abilità professionale. Ettore dimostrò il medesimo coraggio nella separazione da Andromaca e nella battaglia con Achille; Eleonora Marx dimostrò la medesima pietà nel rapporto con il padre, nel lavoro sindacale e nella relazione con Aveling. E l'unità di una virtù nella vita di qualcuno è intelligibile soltanto come caratteristica di una vita unitaria, di una vita che può essere concepita e valutata come un tutto. Perciò, proprio come nella trattazione dei mutamenti e della frammentazione della morale che accompagnarono la nascita della modernità, svolta nelle parti precedenti di questo libro, ciascuna fase del sorgere delle visioni tipicamente moderne del giudizio morale era accompagnata da una fase corrispondente del sorgere delle concezioni tipicamente moderne della soggettività, così ora, nel determinare il particolare concetto premoderno delle virtù di cui mi sono occupato, si è reso necessario dire qualcosa del concetto concomitante di soggettività, il concetto di un io la cui unità risiede nella unità di una narrazione che collega la nascita alla vita e alla morte, come l'inizio di un'opera letteraria è collegato al suo centro e alla sua fine.

Una simile concezione dell'io ci è forse meno estranea di quanto possa sembrare sulle prime. Appunto perché ha svolto un ruolo fondamentale nelle culture che hanno preceduto storicamente la nostra, non ci sarebbe da stupirsi se risultasse essere ancora presente, seppure non riconosciuta, in molti dei nostri modi di pensare e di agire. Non è quindi improprio cominciare con l'esaminare alcune delle nostre intuizioni concettuali, per lo più date per scontate ma palesemente corrette, circa le azioni e la soggettività umane, per dimostrare quanto sia naturale pensare all'io in una forma narrativa.

È un luogo comune concettuale, sia per i filosofi sia per i profani, che uno stesso segmento di comportamento umano possa essere descritto correttamente in molti modi diversi. Alla domanda: "Che cosa sta facendo il tale?" si può rispondere con pari verità e pertinenza: "Sta scavando", "Sta facendo del giardinaggio", "Sta facendo esercizio fisico", "Si sta preparando per l'inverno", "Sta facendo un piacere a sua moglie". Alcune di queste risposte descriveranno le intenzioni del soggetto agente, altre le

conseguenze preterintenzionali delle sue azioni di alcune delle quali egli può essere consapevole e di altre no. È importante osservare immediatamente che qualsiasi risposta alle domande su come dobbiamo intendere o spiegare un determinato segmento di comportamento presupporrà una qualche risposta preliminare alla domanda su come siano collegate fra loro queste diverse risposte corrette alla domanda: "Che cosa sta facendo il tale?" Infatti, se la sua intenzione primaria è di mettere in ordine il giardino prima dell'inverno, e solo incidentalmente nel fare questo fa anche esercizio fisico e un piacere a sua moglie, abbiamo un tipo di comportamento da spiegare; ma se la sua intenzione primaria è di compiacere la moglie facendo esercizio fisico, abbiamo da spiegare un tipo di comportamento del tutto diverso, e dovremo ricercarne la comprensione e la spiegazione in una direzione diversa.

Nel primo caso, l'episodio è stato collocato in un ciclo annuale di attività domestica, e il comportamento incarna un'intenzione che presuppone un particolare tipo di contesto casa-con-giardino, con la storia narrativa peculiare di tale contesto, in cui questo segmento di comportamento diventa ora un episodio. Nel secondo caso l'episodio è stato collocato nella storia narrativa di un matrimonio, un contesto sociale molto diverso, sebbene collegato. Con ciò voglio dire che non possiamo caratterizzare il comportamento prescindendo dalle intenzioni, né le intenzioni prescindendo dai contesti che le rendono intelligibili tanto ai soggetti agenti stessi quanto agli altri.

Uso qui la parola "contesto" come termine relativamente comprensivo. Un contesto sociale può essere un'istituzione, può essere quella che ho chiamato una pratica, o un ambiente umano di qualche altro genere. Ma fondamentale per il concetto di contesto come lo intenderò è che il contesto ha una storia, una storia al cui interno le storie dei singoli soggetti non soltanto sono, ma devono essere collocate, appunto perché senza il contesto e i suoi mutamenti attraverso il tempo la storia del soggetto individuale e dei suoi mutamenti attraverso il tempo sarebbe inintelligibile. Ovviamente una medesima parte di comportamento può

appartenere a più di un contesto. Questo può avvenire almeno in due modi differenti.

Nel mio esempio precedente l'attività del soggetto può far parte tanto della storia del ciclo dell'attività domestica quanto di quella del suo matrimonio, due storie che di fatto si sono intersecate. La casa può avere la propria storia che risale all'indietro attraverso secoli, come avviene per le storie di certe fattorie europee, dove la fattoria ha avuto una vita propria, anche se famiglie diverse l'hanno abitata in periodi diversi; e certamente il matrimonio avrà la propria storia, una storia che a sua volta presuppone che sia stato raggiunto un determinato punto nella storia dell'istituzione matrimoniale. Se vogliamo collegare in modo preciso un certo particolare segmento di comportamento alle intenzioni di un soggetto, e dunque ai contesti in cui quest'ultimo si colloca, dovremo capire in modo preciso come si collegano le une alle altre le diverse descrizioni corrette del comportamento del soggetto, in primo luogo determinando quali caratteristiche ci rimandano all'intenzione e quali no, e in secondo luogo classificando ulteriormente le voci di entrambe le categorie.

Dove entrano in gioco le intenzioni, ci occorre sapere quale intenzione o quali intenzioni erano primarie, cioè per quali vale che se il soggetto avesse inteso diversamente non avrebbe compiuto quell'azione. Perciò, se sappiamo che un uomo pratica il giardinaggio allo scopo esplicito di fare un esercizio fisico salutare e di compiacere la moglie, non sappiamo ancora come interpretare quello che sta facendo finché non conosciamo la risposta a domande quali se egli continuasse a praticare il giardinaggio se continuasse a credere che è un esercizio salutare ma scoprisse che non fa più piacere a sua moglie, e se continuasse a praticare il giardinaggio se cessasse di credere che è un esercizio salutare ma seguitasse a credere che faccia piacere a sua moglie, e se continuasse a praticare il giardinaggio se cambiasse opinione su entrambi i punti. Ciò significa che ci occorre sapere sia quali sono alcune delle sue credenze, sia quali di esse sono causalmente efficaci; e ciò a sua volta significa che ci occorre sapere se certe proposizioni ipotetiche controfattuali sono vere o false. E finché non sappiamo questo, non

sapremo neppure come caratterizzare correttamente ciò che il soggetto sta facendo.

Consideriamo un altro esempio altrettanto banale di un insieme di risposte compatibilmente corrette alla domanda: "Che cosa sta facendo il tale?": "Sta scrivendo una frase", "Sta finendo il suo libro", "Sta contribuendo al dibattito sulla teoria dell'azione", "Sta cercando di andare in cattedra". Qui le intenzioni possono essere ordinate in base al periodo di tempo a cui si riferiscono. Ciascuna delle intenzioni a breve scadenza è e può essere resa intelligibile soltanto in riferimento a qualche intenzione a più lunga scadenza; e la caratterizzazione del comportamento in base alle intenzioni a più lunga scadenza può essere corretta soltanto se lo sono anche alcune delle caratterizzazioni in base a intenzioni a scadenza più breve. Quindi il comportamento è caratterizzato adeguatamente soltanto quando sappiamo quali siano le intenzioni a lungo e lunghissimo termine implicate, e come quelle a termine più breve siano collegate ad esse. Di nuovo siamo coinvolti nella scrittura di una narrazione storica.

Le intenzioni devono dunque essere ordinate sia casualmente che temporalmente, ed entrambi gli ordinamenti faranno riferimento a contesti, riferimenti già attuati in modo indiretto da termini elementari quali "giardinaggio", "moglie", "libro" e "cattedra". Inoltre l'identificazione corretta delle credenze del soggetto agente costituirà un elemento essenziale di questo compito: il fallimento su questo punto significherebbe il fallimento dell'intera impresa. (La conclusione può apparire ovvia, ma implica già un'importante conseguenza. Non esiste qualcosa come un "comportamento" che possa essere identificato prima e indipendentemente dalle intenzioni, dalle credenze e dai contesti. Perciò il progetto di una scienza del comportamento assume un carattere misterioso e in qualche modo *outré*. Non che una scienza del genere sia impossibile: ma non può essere altro che una scienza del movimento fisico non interpretato, quale quella cui aspira B.F. Skinner. Esula dal mio compito attuale esaminare la problematica di Skinner; ma vai la pena di osservare che non è affatto chiaro che cosa potrebbe essere un esperimento scientifico per uno skinneriano, poiché il concetto

di esperimento è innegabilmente il concetto di un comportamento ispirato da intenzioni e credenze. E ciò che sarebbe assolutamente condannato al fallimento è il progetto di una scienza del comportamento, ad esempio politico, separata dallo studio delle intenzioni, delle credenze e dei contesti. Forse è degno di nota che quando l'espressione "scienze del comportamento" fu usata per la prima volta in modo autorevole in un rapporto della Fondazione Ford del 1953, il termine "comportamento" fu definito in modo da comprendere quelli che venivano chiamati "comportamenti soggettivi quali atteggiamenti, credenze, aspettative, motivazioni e aspirazioni" tanto quanto le "azioni esplicite". Ma questo uso linguistico del rapporto sembra implicare che esso stia in realtà elencando due insiemi di voci distinti, ciascuno dei quali può essere studiato indipendentemente dall'altro. Se l'argomentazione svolta finora è corretta, c'è invece un solo insieme di voci).

Consideriamo le implicazioni dell'argomentazione svolta finora circa le interrelazioni fra l'intenzionale, il sociale e lo storico. Noi identifichiamo una determinata azione soltanto ricorrendo, implicitamente se non esplicitamente, a due specie diverse di contesti. Come ho indicato, collochiamo le intenzioni del soggetto in un ordine causale e temporale facendo riferimento al loro ruolo nella storia personale; e le collochiamo anche facendo riferimento al loro ruolo nella storia del contesto o dei contesti cui esse appartengono. Nel far questo, nel determinare quale efficacia causale possiedano le intenzioni del soggetto in una o più direzioni, e come le sue intenzioni a breve scadenza riescano o meno ad essere costitutive di intenzioni a più lunga scadenza, scriviamo noi stessi una parte ulteriore di queste storie. La narrazione storica di una certa specie risulta essere il genere fondamentale ed essenziale per la caratterizzazione delle azioni umane.

E importante aver chiaro quanto sia diversa la prospettiva presupposta dall'argomentazione svolta finora da quella di quei filosofi analitici che hanno formulato interpretazioni delle azioni umane che assumono come centrale il concetto di "una" azione umana. In questo caso, una serie di eventi umani è considerata come una sequenza complessa di singole azioni, e si pone naturalmente la

domanda: Come individuiamo le azioni umane? Ora, vi sono contesti in cui concetti del genere funzionano. Ad esempio nelle ricette di un libro di cucina le azioni sono individuate esattamente nel modo in cui certi filosofi analitici hanno supposto sia possibile individuare ogni azione. "Prendi sei uova. Poi rompile in una scodella. Aggiungi farina, sale, zucchero, ecc.!". Ma la particolarità di sequenze di questo tipo è che ciascun elemento di esse è intelligibile come azione solo in quanto possibile elemento di una sequenza. Inoltre persino una sequenza del genere ha bisogno di un contesto per essere intelligibile. Se nel bel mezzo di una mia lezione sull'etica kantiana rompesti improvvisamente sei uova in una scodella e aggiungessi farina e zucchero, procedendo intanto nella mia esegesi del testo di Kant, non avrei compiuto un'azione intelligibile semplicemente in virtù del fatto che stavo seguendo una sequenza prescritta da Fanny Farmer¹.

Si potrebbe obiettare che se non ho compiuto un'azione intelligibile, ho pur sempre compiuto un'azione o una serie di azioni. Ma a ciò voglio rispondere che il concetto di azione intelligibile è più fondamentale di quello di azione in quanto tale.

Le azioni inintelligibili sono candidati respinti al ruolo di azioni intellegibili; e ammucchiare insieme le azioni inintelligibili e quelle intelligibili in un'unica classe di azioni, per poi caratterizzare l'azione in base a ciò che gli elementi di entrambi gli insiemi hanno in comune, significa commettere l'errore di ignorare questa circostanza. Significa anche trascurare l'importanza essenziale del concetto di intelligibilità.

Tale importanza è strettamente collegata con il fatto che la distinzione più fondamentale fra tutte quelle contenute nel nostro discorso e nella nostra prassi in questo campo è la distinzione fra gli esseri umani e gli altri esseri. Gli esseri umani, diversamente dagli altri, possono essere ritenuti responsabili di ciò di cui sono autori. Nel caso paradigmatico, identificare un evento come un'azione vuol dire sussumerlo sotto un tipo di descrizione che ci consente di considerare quell'evento come scaturiente in modo intelligibile dalle intenzioni, dai moventi, dalle passioni e dai propositi di un soggetto umano. Vuol dire quindi concepire un'azione come qualcosa di cui

si è responsabili, riguardo a cui è sempre legittimo chiedere al soggetto una spiegazione adeguata. Quando un evento è palesemente l'azione prodotta dalle intenzioni di un soggetto umano, e tuttavia non siamo in grado di identificarla in questo modo, rimaniamo sconcertati sia intellettualmente sia praticamente. Non sappiamo come reagire; non sappiamo come spiegare l'evento, e neppure come caratterizzarlo minimamente quale azione intelligibile; la nostra distinzione fra ciò di cui l'uomo è responsabile e ciò che è meramente naturale sembra essersi sgretolata. E questo genere di sconcerto si manifesta effettivamente in parecchie e svariate situazioni: quando ci accostiamo a culture estranee o persino a strutture sociali estranee all'interno della nostra stessa cultura, nei nostri incontri con certi tipi pazienti nevrotici o psicotici (è proprio l'inintelligibilità delle azioni di tali "pazienti" che induce a considerarli pazienti: le azioni inintelligibili tanto al soggetto quanto a chiunque altro sono intese, giustamente, come una forma di sofferenza), ma anche in situazioni quotidiane. Consideriamo un esempio.

Sto aspettando l'autobus, e il giovane che aspetta accanto a me dice all'improvviso: "Il nome della comune anatra selvatica è *Histrionicus histrionicus histrionicus*". Non ci sono problemi quanto al significato della frase che ha pronunciato; il problema è come rispondere alla domanda: che cosa intendeva fare pronunciandola? Supponiamo che egli abbia appena pronunciato frasi del genere a intervalli casuali: questa potrebbe essere una forma di pazzia. Renderemmo intelligibile la sua azione se risultasse vera una delle ipotesi seguenti. Mi ha scambiato per qualcuno che ieri gli si è avvicinato in biblioteca e gli ha chiesto: "Lei conosce, per caso, il nome latino della comune anatra selvatica?". Oppure è appena uscito da una seduta con il suo analista che lo ha esortato a vincere la sua timidezza parlando con estranei. "Ma cosa dirò?", "Oh, quello che le pare". Oppure è una spia sovietica che sta aspettando per un appuntamento combinato in precedenza e pronuncia la parola chiave mal scelta che deve consentire al suo contatto di identificarlo. In ciascuno di questi casi, l'atto enunciativo diventa intelligibile perché trova il suo posto in una narrazione.

Si può ribattere che non è necessario fornire una narrazione per rendere intelligibile un atto del genere. Tutto ciò che si richiede è che siamo in grado di identificare il tipo di atto linguistico pertinente (ad esempio: "Stava rispondendo a una domanda"), o un qualche scopo a cui servisse la sua enunciazione (ad esempio: "Stava cercando di attirare la tua attenzione"). Ma anche gli atti linguistici e gli scopi possono essere intelligibili o intelligibili. Supponiamo che l'uomo alla fermata dell'autobus spieghi la sua azione dicendo: "Stavo rispondendo a una domanda". Io obietto: "Ma non le ho mai rivolto nessuna domanda di cui quella frase potesse essere la risposta". Lui dice: "Oh, questo lo so". Di nuovo, la sua azione diventa intelligibile. E si potrebbe costruire facilmente un esempio parallelo per dimostrare che il semplice fatto che un'azione serva a uno scopo riconoscibile non basta a renderla intelligibile. Sia gli scopi sia gli atti linguistici richiedono un contesto.

Il tipo più familiare di contesto in cui e in riferimento a cui gli atti linguistici e gli scopi diventano intelligibili è la conversazione. Essa è un tratto così universalmente pervasivo del mondo umano, che tende a sfuggire all'attenzione filosofica. Tuttavia, se si eliminasse la conversazione dalla vita umana, che cosa resterebbe? Consideriamo dunque che cosa comporta seguire una conversazione e trovarla intelligibile o intelligibile. (Trovare una conversazione intelligibile non significa necessariamente capirla; infatti una conversazione che sento di sfuggita può essere intelligibile, ma io posso non riuscire a capirla). Se ascolto una conversazione fra altre due persone, la mia capacità di seguire il filo del discorso implicherà la capacità di ricondurlo a un elemento di un insieme di descrizioni in cui sono espressi il grado e il genere di coerenza della conversazione: "una lite incoerente da ubriachi", "un serio dissenso intellettuale", "una tragica incomprensione reciproca", "un fraintendimento comico, addirittura farsesco, delle rispettive motivazioni", "un acuto scambio di vedute", "una lotta per il dominio reciproco", "un volgare scambio di pettegolezzi".

L'uso di termini come "tragico", "comico", "farsesco", non è marginale per tali valutazioni. Assegnamo le conversazioni a vari generi, proprio come facciamo per le narrazioni letterarie. E in

effetti una conversazione è un'opera drammatica, sia pure molto breve, in cui i partecipanti sono non solo gli attori, ma anche i coautori, che elaborano in accordo o in disaccordo reciproco la forma della loro produzione. Poiché non è solo che le conversazioni appartengono a generi nello stesso modo in cui vi appartengono le opere teatrali e i romanzi, ma esse hanno inizi, parti centrali e conclusioni esattamente come le opere letterarie. Contengono ribaltamenti e riconoscimenti; procedono verso un acme e poi si allontanano da esso. All'interno di una conversazione più lunga possono esserci digressioni e intrecci secondari, e addirittura digressioni all'interno delle digressioni e intrecci secondari all'interno degli intrecci secondari.

Ma se questo vale per le conversazioni, vale anche, *mutatis mutandis*, per le battaglie, le partite a scacchi, il corteggiamento, le famiglie riunite per la cena, gli uomini d'affari che intavolano trattative per un contratto, cioè per le transazioni umane in generale. La conversazione infatti, se intesa in senso sufficientemente ampio, è la forma della transazione umana in generale. Il comportamento della conversazione non è una specie o un aspetto particolare del comportamento umano, anche se le forme dell'uso linguistico e della vita umana sono tali che le azioni degli altri parlano per loro tanto quanto le loro parole. Poiché questo è possibile solo perché si tratta delle azioni di esseri dotati dell'uso della parola.

Sto presentando dunque sia le conversazioni in particolare sia le azioni umane in generale come narrazioni messe in atto. La narrazione non è opera di poeti, drammaturghi e romanzieri che riflettono su avvenimenti che non possedevano alcun ordine narrativo prima che ne fosse stato loro imposto uno dal cantore o dallo scrittore; la forma narrativa non è né travestimento né ornamento. Barbara Hardy, nel sostenere la stessa tesi, ha scritto che "noi sogliamo in forme narrative, fantastichiamo in forme narrative, ricordiamo, presagiamo, speriamo, disperiamo, crediamo, dubitiamo, pianifichiamo, correggiamo, critichiamo, costruiamo, chiacchieriamo, impariamo, odiamo e amiamo attraverso forme narrative" (Hardy, 1968, p. 5).

All'inizio di questo capitolo ho sostenuto che nell'identificazione e nella comprensione riuscite di ciò che un altro sta facendo procediamo sempre nel senso di collocare un episodio particolare entro un insieme di narrazioni storiche, che riguardano tanto gli individui coinvolti quanto i contesti in cui essi agiscono e patiscono. Adesso comincia a diventare chiaro che se rendiamo intelligibili le azioni altrui in questo modo, è perché l'azione stessa ha un carattere fondamentalmente storico. È perché noi tutti viviamo delle narrazioni e intendiamo la nostra vita in base alle narrazioni che viviamo, che la forma della narrazione è adatta per comprendere le azioni degli altri. Fuorché nell'invenzione letteraria, le storie vengono vissute prima di essere raccontate.

Naturalmente questo è stato negato in recenti discussioni. Louis O. Mink, polemizzando con la tesi di Barbara Hardy, ha affermato: "Le storie non vengono vissute, ma raccontate. La vita non ha inizi, parti centrali o conclusioni; ci sono incontri, ma l'avvio di un fatto appartiene alla storia che raccontiamo in seguito a noi stessi, e ci sono separazioni, ma le separazioni definitive si trovano soltanto nella storia. Ci sono speranze, progetti, battaglie e idee, ma solo nelle storie retrospettive esistono speranze deluse, progetti falliti, battaglie decisive e idee embrionali. Solo nella storia è l'America quella che Colombo scopre, e solo nella storia il regno è perduto perché manca un chiodo"² (Mink, 1970, pp. 557-8).

Che dire di fronte a queste asserzioni? Dobbiamo certamente concedere che solo retrospettivamente le speranze possono essere caratterizzate come deluse, le battaglie come decisive, e così via. Ma le caratterizziamo in questo modo nella vita tanto quanto nell'arte. E a chi affermasse che nella vita non ci sono conclusioni, o che le separazioni definitive avvengono solo nelle storie, si sarebbe tentati di rispondere: "Ma non hai mai sentito parlare della morte?". Non c'era bisogno che Omero avesse raccontato prima la storia di Ettore perché Andromaca potesse piangere la speranza delusa e la separazione definitiva. Esistono innumerevoli Etori e innumerevoli Andromache le cui vite hanno la forma di quelle dei loro omonimi omerici, ma che non hanno mai ricevuto l'attenzione di nessun poeta. E vero che considerando un evento come un inizio o una fine

gli conferiamo un significato che può essere contestabile. La repubblica romana finì con la morte di Giulio Cesare, o a Filippi, o con la fondazione del principato? La risposta è certamente che, come nel caso di Carlo II, si trattò di una morte lenta; ma questa risposta implica la realtà della fine della repubblica romana esattamente come qualsiasi risposta fra quelle prima citate. Vi è un senso fondamentale in cui il principato di Augusto, o il giuramento della pallacorda, o la decisione di fabbricare una bomba atomica a Los Alamos costituiscono degli inizi; nello stesso senso, la pace del 404 a.C., l'abolizione del parlamento scozzese e la battaglia di Waterloo costituiscono delle conclusioni, mentre vi sono molti eventi che sono sia inizi sia conclusioni.

Ciò che vale per gli inizi, le parti centrali e le conclusioni vale anche per i generi e per il fenomeno dell'inserimento. Consideriamo la questione del genere cui appartiene la vita di Tommaso Becket, una questione che deve essere posta e risolta prima che possiamo decidere come deve essere scritta questa vita. (Secondo la tesi paradossale di Mink, tale questione non potrebbe essere posta se non dopo che la vita fosse stata scritta). In alcune versioni medievali, la carriera di Tommaso è presentata in base ai canoni dell'agiografia dell'epoca. Nella Saga di Tommaso islandese, egli viene raffigurato come un eroe di una saga. Nella biografia moderna di Dom David Knowles, la storia è una tragedia, il rapporto tragico fra Tommaso ed Enrico II, ciascuno dei quali soddisfa la richiesta di Aristotele che un eroe debba essere un grand'uomo con una debolezza fatale. Ora, è evidentemente sensato domandarsi chi ha ragione, ammesso che qualcuno ce l'abbia: il monaco Guglielmo di Canterbury, autore della saga, o il regius professor emeritus di Cambridge? La risposta giusta è palesemente la seconda. Il vero genere della sua vita non è né l'agiografia né la saga, ma la tragedia. Analogamente, circa argomenti narrativi moderni quali la vita di Trotskij o quella di Lenin, o la storia del partito comunista sovietico o quella della presidenza americana, possiamo chiederci: a quale genere appartengono queste storie? E questa domanda equivale alla seguente: che tipo di interpretazione della loro storia sarà insieme vero e intelligibile?

Oppure consideriamo di nuovo come una narrazione può essere inserita in un'altra. Sia nelle opere teatrali che nei romanzi ci sono esempi notissimi: il dramma nell'Amleto, il racconto di Willie il vagabondo in Red-gauntlet, la narrazione di Enea a Didone nel secondo libro dell'Eneide, eccetera. Ma ci sono esempi altrettanto noti nella vita reale. Consideriamo di nuovo il modo in cui la carriera di Becket come arcivescovo e cancelliere è inserita nel regno di Enrico II, o il modo in cui la vita tragica di Maria Stuarda è inserita in quello di Elisabetta I, o la storia della Confederazione del Sud all'interno della Storia degli Stati Uniti. Qualcuno può scoprire (o non scoprire) di essere un personaggio in diverse narrazioni nello stesso tempo, alcune delle quali sono inserite in altre. O ancora, quella che sembrava narrazione intelligibile in cui si sosteneva un ruolo, può trasformarsi del tutto o in parte in una storia fatta di episodi inintelligibili. È quanto accade al personaggio kafkiano di K., sia ne Il processo che ne Il castello. (Non è un caso che Kafka non sia riuscito a finire i suoi romanzi, poiché l'idea di finale, come quella di inizio, ha senso soltanto sulla base di una narrazione intelligibile).

Prima ho detto che il soggetto non è solo un attore, ma anche un autore. Adesso devo sottolineare che ciò che un soggetto è in grado di fare e di dire in modo intelligibile come attore è profondamente influenzato dal fatto che non siamo mai più (e a volte anche meno) che i coautori delle nostre narrazioni. Solo nella fantasia viviamo davvero la storia che più ci aggrada. Nella vita, come hanno osservato Aristotele ed Engels, ci troviamo sempre sotto determinate costrizioni. Incominciamo in una situazione che non abbiamo scelto, e ci troviamo a far parte di un'azione che non è stata prodotta da noi. Ciascuno di noi, pur essendo il protagonista del proprio dramma, recita parti secondarie nei drammi degli altri, e ciascun dramma pone vincoli agli altri. Nel mio dramma, magari, sono Amleto, o Iago, o almeno il guardiano di porci che può sempre diventare principe, ma per te sono soltanto "Un gentiluomo", o nel migliore dei casi "Il secondo sicario", mentre tu sei il mio Polonio o il mio Becchino, ma il tuo eroe personale. Ciascuno dei nostri drammi esercita costrizioni su ciascuno di quelli altrui, rendendo il

tutto diverso dalle parti che lo compongono, e tuttavia sempre drammatico.

Considerazioni complesse come queste sono implicite nel fare dell'idea di intelligibilità il legame concettuale fra l'idea di azione e quella di narrazione. Una volta che abbiamo capito la sua importanza, la tesi che il concetto di azione sia secondario rispetto a quello di azione intelligibile apparirà forse meno bizzarra, e così la tesi che il concetto di "una" azione, pur rivestendo la massima importanza pratica, è sempre un'astrazione potenzialmente fuorviante. Un'azione è un momento di una storia reale e possibile, o di una molteplicità di storie del genere. Il concetto di storia è tanto fondamentale quanto quello di azione. Ciascuno dei due ha bisogno dell'altro. Ma nel dirlo non posso tacere che è esattamente questo che Sartre nega, come in effetti è richiesto da tutta la sua teoria del soggetto, che coglie così bene lo spirito della modernità. Ne *La nausée*, Sartre fa sostenere ad Antoine Roquentin non soltanto la tesi di Mink per cui la narrazione è molto diversa dalla vita, ma addirittura che presentare la vita umana nella forma di una narrazione vuol sempre dire falsificarla. Non esistono e non possono esistere storie vere. La vita umana si compone di azioni separate che non conducono a nulla e non hanno ordine; il narratore di storie impone retrospettivamente agli eventi umani un ordine che essi non avevano mentre erano vissuti. Evidentemente, se Sartre/Roquentin ha ragione (dico Sartre/Roquentin per distinguerlo da altri personaggi ben noti come Sartre/Heidegger e Sartre/Marx), il mio assunto centrale deve essere sbagliato. C'è tuttavia un importante punto in comune fra la mia tesi e quella di Sartre/Roquentin. Concordiamo nell'identificare l'intelligibilità di un'azione con la sua posizione in una sequenza narrativa. Solo che Sartre/Roquentin ritiene che le azioni umane siano di per sé avvenimenti inintelligibili: nel corso del romanzo, Roquentin è condotto al riconoscimento delle implicazioni metafisiche di questo fatto, e l'effetto pratico che la cosa ha su di lui è di porre fine al suo progetto di scrivere una biografia storica. Un tale progetto non ha più senso. O scriverà la verità, oppure scriverà una storia intelligibile, ma l'una possibilità esclude l'altra. Ha dunque ragione Sartre/Roquentin?

Possiamo scoprire quello che c'è di sbagliato nella tesi di Sartre in due modi diversi. Uno è chiedere: che aspetto avrebbero le azioni umane spogliate di qualsiasi narrazione falsificante? Sartre non ha mai risposto personalmente a questa domanda: è sorprendente che per dimostrare che non esistono narrazioni vere scriva egli stesso una narrazione, sia pure di fantasia. Ma l'unica immagine che sono in grado di formarmi di una natura umana *an sich*, anteriore alla supposta interpretazione distorta fornita dalla narrazione, è il genere di sequenza spezzata che il dottor Johnson ci fornisce negli appunti sui suoi viaggi in Francia: "Là facemmo visita alle signore - Di Morville - Spagna. Nelle città del paese tutti mendicanti. A Digione non è riuscito a trovare la strada per Orleans. - Molto brutte le strade che attraversano la Francia. - Cinque soldati. - Donne. - I soldati sono scappati. - Il colonnello non sacrificherebbe cinque uomini per la salvezza di una sola donna. - Il magistrato non può arrestare un soldato, ma con il permesso del colonnello, ecc." (cit. in Hobsbaum, 1973, p. 32). Ciò che questo passo suggerisce è quello che io ritengo sia vero, cioè che la pretesa caratterizzazione di azioni anteriore a qualsiasi forma narrativa ad esse imposta si rivelerà sempre la presentazione di quelle che sono semplicemente le parti sconnesse di una qualche narrazione possibile.

Possiamo abordare la questione anche in un altro modo. Quella che ho chiamato una storia è una narrazione drammatica messa in atto in cui i personaggi sono anche gli autori. È ovvio che i personaggi non partono mai letteralmente ab initio: piombano sempre in medias res, poiché l'inizio della loro storia è già stato creato per loro dalle persone e dalle cose che li hanno preceduti. Ma quando Julian Grenfell o Edward Thomas andarono in Francia durante la prima guerra mondiale, rappresentarono una narrazione non meno di Menelao o Odisseo quando andarono loro alla guerra. La differenza fra i personaggi immaginari e quelli reali non sta nella forma narrativa di ciò che fanno, ma nella misura in cui sono autori di tale forma e delle loro stesse azioni. Naturalmente, proprio come non possono cominciare dove vogliono, non possono neppure procedere esattamente come vorrebbero; ciascun personaggio è sottoposto a costrizioni da parte delle azioni degli altri e dei contesti

sociali presupposti dalle sue e dalle loro azioni, una tesi sostenuta efficacemente da Marx nell'interpretazione classica, benché non del tutto soddisfacente, della vita umana come narrazione drammatica messa in atto: Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte.

Dico che l'interpretazione di Marx non è del tutto soddisfacente in parte perché egli vuole presentare la narrazione della vita sociale dell'uomo in modo compatibile con una visione della vita come governata da leggi e prevedibile in una certa maniera. Ma è essenziale che in qualsiasi punto dato di una narrazione drammatica messa in atto noi non sappiamo che cosa accadrà subito dopo. Il genere di imprevedibilità che ho sostenuto nel capitolo 8 è richiesto dalla struttura narrativa della vita umana, e le generalizzazioni e le esplorazioni empiriche scoperte dei sociologi forniscono un genere di comprensione della vita umana che è perfettamente compatibile con tale struttura.

Questa imprevedibilità coesiste con un secondo tratto fondamentale di tutte le narrazioni vissute: un certo carattere teleologico. Viviamo le nostre vite, sia individualmente sia nelle relazioni reciproche, alla luce di determinate concezioni di un possibile futuro comune, un futuro in cui certe possibilità ci attraggono e altre ci respingono, alcune sembrano già precluse e altre forse inevitabili. Non esiste presente che non sia informato dall'immagine di un qualche futuro, e da un'immagine del futuro che compare sempre nella forma di un telos (o di una molteplicità di fini e di mete) verso cui ci dirigiamo o manchiamo di dirigerci nel presente. Imprevedibilità e teleologia coesistono dunque come parti della nostra vita: come i personaggi di una narrazione letteraria, non sappiamo che cosa accadrà in seguito, ma ciononostante le nostre vite hanno una certa forma che si proietta verso il futuro. Perciò le narrazioni che viviamo hanno un carattere tanto imprevedibile quanto parzialmente teleologico. Se la narrazione della nostra vita individuale e sociale deve continuare in modo intelligibile (ed entrambi i tipi di narrazione possono precipitare nell'intelligibilità), sono sempre necessarie due condizioni: da un lato ci devono essere dei vincoli quanto al senso in cui la storia può

proseguire, e dall'altro,, all'interno di questi vincoli ci dev'essere una molteplicità indefinita di sensi in cui essa può proseguire.

Una tesi fondamentale comincia quindi ad emergere: l'uomo nelle sue azioni e nella sua prassi tanto quanto nelle sue finzioni, è essenzialmente un animale che racconta storie. Non è essenzialmente, ma diventa attraverso la sua storia, un narratore di storie che aspira alla verità. Ma la questione centrale per gli uomini non riguarda il loro ruolo di autori. Posso rispondere alla domanda: "Che cosa devo fare?", solo se sono in grado di rispondere alla domanda preliminare: "Di quale storia o di quali storie mi trovo a far parte?". Voglio dire che noi facciamo il nostro ingresso nella società umana rivestendo i panni di uno o più personaggi che ci sono stati assegnati (ruoli cui siamo stati chiamati), e dobbiamo imparare che cosa sono per riuscire a capire come gli altri reagiscono nei nostri confronti e come vanno costruite le nostre reazioni nei loro confronti. È ascoltando storie di perfide matrigne, di re buoni ma mal consigliati, lupe che allattano gemelli, figli cadetti che non ricevono nessuna eredità ma devono farsi strada da soli nel mondo e figli maggiori che dilapidano la loro eredità in un'esistenza dissoluta e vanno in esilio a vivere con i maiali, che i bambini imparano, nel modo giusto o in quello sbagliato, che cos'è un figlio e che cosa un genitore, quale cast di personaggi ci può essere nel dramma in cui si sono trovati a nascere, e quali sono le strade del mondo. Privando i bambini delle storie, li si trasformerebbe in balbuzienti ansiosi e senza copione, tanto nelle azioni quanto nelle parole. Perciò non esiste nessun modo per comprendere qualsiasi società, inclusa la nostra, se non attraverso l'insieme delle storie che costituiscono le sue risorse drammatiche originarie. La mitologia, nel suo significato originario, è il nucleo essenziale delle cose. Vico aveva ragione, e aveva ragione Joyce. E ovviamente aveva ragione anche quella tradizione morale che, dalla società eroica fino ai suoi eredi medievali, considera la narrazione di storie come una parte fondamentale della nostra educazione alle virtù.

Ho accennato sopra che "una" azione è sempre un episodio di una storia possibile: adesso vorrei avanzare una tesi collegata a questa circa un altro concetto, quello di identità personale. Derek Parfit e

altri hanno recentemente richiamato la nostra attenzione sul contrasto fra i criteri di identità in senso stretto, che è una questione che non ammette mezze misure (o colui che rivendica le proprietà dei Tichborne è l'ultimo erede dei Tichborne, oppure non lo è; o tutte le proprietà dell'ultimo erede appartengono a costui, oppure egli non è l'ultimo erede: vale la legge di Leibniz), e la continuità psicologica della personalità, che è una questione di gradi. (A cinquantanni sono lo stesso uomo che ero a quaranta per quanto riguarda la memoria, le facoltà intellettuali, le reazioni critiche? Più o meno). Ma ciò che è essenziale per gli esseri umani in quanto personaggi di narrazioni messe in atto è che, possedendo soltanto gli strumenti della continuità psicologica, dobbiamo essere in grado di sostenere l'attribuzione dell'identità in senso stretto. Io sono per sempre tutto ciò che sono stato per altri in qualsiasi momento, e in qualsiasi momento posso essere chiamato a risponderne, non importa quanto io sia cambiato nel frattempo. Non c'è modo di fondare la mia identità, o la mancanza di essa, sulla continuità o discontinuità psicologica dell'io. L'io è situato in un personaggio la cui unità è data come l'unità di un personaggio. Una volta di più, si manifesta qui un disaccordo fondamentale da un lato con i filosofi empiristi o analitici e dall'altro con gli esistenzialisti.

Gli empiristi, come Locke e Hume tentarono di interpretare l'identità personale esclusivamente in termini di stati o eventi psicologici. I filosofi analitici, che sotto molti aspetti sono i loro eredi tanto quanto i loro critici, si sono arrabattati intorno alla connessione fra tali stati ed eventi e l'identità stretta intesa in base alla legge di Leibniz. Entrambi non sono riusciti ad accorgersi che era stato omesso uno sfondo, la cui mancanza rende il problema insolubile. Questo sfondo è fornito dal concetto di storia e da quel genere di unità del personaggio che una storia richiede. Proprio come una storia non è una sequenza di azioni, ma al contrario, il concetto di un'azione è quello di un momento di una storia reale o possibile astratto da essa per qualche scopo particolare, così i personaggi di una storia non sono un insieme di persone, ma al contrario, il concetto di una persona è quello di un personaggio astratto da una storia.

Il concetto narrativo della soggettività richiede quindi due cose. Da un lato, io sono quello che gli altri possono giustificabilmente ritenere che io sia nel corso di una storia vissuta che va dalla mia nascita alla mia morte; sono il tema di una storia che è la mia e non quella di un altro, e che ha il proprio significato peculiare. Quando qualcuno, come fanno coloro che tentano o commettono il suicidio, si lamenta che la vita è priva di significato, spesso e forse tipicamente questa persona si sta lamentando del fatto che la narrazione della sua vita le è divenuta inintelligibile, che è priva di qualsiasi scopo, di qualsiasi movimento verso un culmine o verso un telos. Perciò a una persona del genere sembra che il fare una qualsiasi cosa piuttosto che un'altra in certi momenti cardine della sua vita abbia smarrito ogni senso.

Essere il tema di una narrazione che va dalla nascita alla morte significa, come ho osservato sopra, essere responsabile delle azioni e delle esperienze che compongono una vita narrabile. Significa cioè essere pronti a soddisfare la richiesta di una spiegazione su ciò che abbiamo fatto, che ci è accaduto o di cui siamo stati testimoni in qualsiasi momento della nostra vita anteriore a quello in cui ci viene posta la domanda. Naturalmente, qualcuno può avere dimenticato, o subito lesioni al cervello, o semplicemente può non aver prestato, nel momento in questione, un'attenzione sufficiente per essere in grado di fornire l'interpretazione richiesta. Ma dire che qualcuno designato con una descrizione ("Il prigioniero del Castello di If ") è la stessa persona che viene caratterizzata in modo del tutto diverso ("Il Conte di Montecristo"), significa appunto dire che ha senso chiedergli di fornire un'interpretazione narrativa intelligibile che ci consenta di capire come possa, in tempi e luoghi diversi, essere una medesima persona, e tuttavia essere caratterizzato in modi così differenti. Quindi l'identità personale è esattamente quell'identità presupposta dall'unità del personaggio che è richiesta dall'unità di una narrazione. Senza un'unità del genere non ci sarebbero soggetti in grado di costituire temi su cui raccontare storie.

L'altro aspetto della soggettività narrativa è correlativo al primo: io non sono soltanto responsabile, sono anche uno che può sempre interrogare gli altri circa la loro responsabilità, che può mettere gli

altri in questione. Faccio parte della loro storia come essi fanno parte della mia. La narrazione della vita di chiunque fa parte di un insieme di narrazioni interconnesse. Inoltre, questo chiedere e fornire spiegazioni svolge a sua volta un ruolo importante nella costituzione delle narrazioni. Chiederti che cosa hai fatto e perché, dire che cosa ho fatto e perché, soppesare le differenze fra la tua e la mia interpretazione di ciò che ho fatto e viceversa, queste sono componenti essenziali di tutte le narrazioni, salvo le più semplici ed elementari. Perciò senza la responsabilità dell'io quelle serie di eventi che costituiscono tutte le narrazioni salvo le più semplici ed elementari non potrebbero aver luogo; e senza questa stessa responsabilità le narrazioni sarebbero prive di quella continuità che è necessaria per rendere intelligibile sia esse sia le azioni che le costituiscono.

È importante osservare che non sto affatto sostenendo che i concetti di narrazione, di intelligibilità o di responsabilità siano più fondamentali di quello di identità personale. Tali concetti presuppongono l'applicabilità del concetto di identità personale, proprio come quest'ultimo presuppone l'applicabilità dei precedenti, e come in effetti ciascuno di questi tre presuppone l'applicabilità degli altri due. E un rapporto di presupposizione reciproca. Ma ovviamente ne segue che qualsiasi tentativo di chiarire il concetto di identità personale indipendente e separatamente da quelli di narrazione, intelligibilità e responsabilità è condannato al fallimento. E di fatto tutti i tentativi del genere sono falliti.

È ora possibile tornare alla domanda da cui era partita questa indagine sulla natura dell'azione e dell'identità umana: In che cosa consiste l'unità di una vita individuale? La risposta è che tale unità è l'unità di una narrazione incarnata in una singola vita. Chiedere: "Che cosa è bene per me?" significa chiedere come potrei vivere nel modo migliore questa unità e portarla a compimento. Chiedere: "Che cos'è il bene per l'uomo?" significa chiedere che cosa devono avere in comune tutte le risposte alla domanda precedente. Ma ora è importante sottolineare che è la posizione sistematica di queste due domande e il tentativo di dar loro una risposta tanto negli atti quanto nelle parole a fornire alla vita morale la sua unità. L'unità di

una vita umana è l'unità di una ricerca narrativa. A volte le ricerche falliscono, vengono frustrate, abbandonate, o si disperdono fra le frustrazioni; e anche le vite umane possono fallire in tutti questi modi. Ma gli unici criteri di riuscita o di fallimento per una vita umana considerata come un tutto sono i criteri di riuscita o di fallimento per una ricerca narrata o da narrarsi. Una ricerca di che?

Occorre richiamare alla mente due caratteristiche fondamentali della concezione medievale della ricerca. La prima è che essa non può neppure incominciare senza una qualche concezione almeno parzialmente determinata del telos finale. È necessaria una qualche concezione del bene per l'uomo. Da dove deve essere ricavata una tale concezione? Proprio da quei problemi che ci hanno indotto a tentare di superare la concezione limitata delle virtù che è reperibile nelle pratiche e attraverso di esse. È cercando una concezione del bene che ci consenta di ordinare gli altri beni, di estendere la nostra comprensione dello scopo e del significato delle virtù, di capire la funzione dell'integrità e della costanza nella vita, che definiamo inizialmente il genere di vita che rappresenta una ricerca del bene. Ma in secondo luogo è evidente che la concezione medievale della ricerca non è affatto quella dell'andare in cerca di qualcosa che è già caratterizzato adeguatamente, come i minatori vanno in cerca dell'oro o i geologi del petrolio. È nel corso della ricerca, e solo affrontando e superando i vari mali, pericoli, tentazioni e distrazioni particolari che forniscono a qualsiasi ricerca i suoi episodi e i suoi incidenti, che la meta della ricerca può essere compresa in modo definitivo. Una ricerca è sempre un processo di apprendimento, sia quanto alla natura del suo soggetto sia nel senso della conoscenza di se stessi.

Perciò le virtù vanno intese come quelle disposizioni che non solo sorreggono le pratiche e ci consentono di raggiungere i valori interni ad esse, ma ci aiutano anche nel genere di ricerca del bene che qui ci interessa permettendoci di superare i mali, i pericoli, le tentazioni e le distrazioni in cui ci imbattiamo, e ci forniscono una conoscenza crescente di noi stessi e del bene. L'elenco delle virtù comprenderà dunque le virtù necessarie per la conservazione dei tipi di comunità domestiche e politiche in cui uomini e donne possono dedicarsi

insieme alla ricerca del bene, e le virtù necessarie per l'indagine filosofica sulla natura di quest'ultimo. Con ciò siamo giunti a una conclusione provvisoria circa la vita buona per l'uomo: la vita buona per l'uomo è la vita consacrata alla ricerca della vita buona per l'uomo, e le virtù necessarie per tale ricerca sono quelle che ci consentono di capire che cosa ancora e che cos'altro sia la vita buona per l'uomo. Abbiamo così completato la seconda fase della nostra interpretazione delle virtù, ponendole in relazione con la vita buona per l'uomo e non soltanto con le pratiche. Ma la nostra indagine richiede una terza fase.

Infatti non sono mai in grado di ricercare il bene o di esercitare le virtù solo in quanto individuo, in parte perché il significato della vita buona varia in concreto a seconda delle circostanze, persino quando una vita umana rappresenta un'unica concezione della vita buona e un unico insieme di virtù. Quella che è la vita buona per un generale ateniese del quinto secolo non è la stessa che sarebbe tale per una monaca medievale o per un contadino del Seicento. Ma non si tratta solo del fatto che individui diversi vivono in circostanze sociali diverse: è anche che tutti noi ci accostiamo alle circostanze particolari della nostra vita come portatori di una determinata identità sociale. Io sono il figlio o la figlia di qualcuno, il cugino o lo zio di qualcun altro; sono un cittadino di questa o quella città, un membro di questa o quella gilda o professione; appartengo a questo clan, a quella tribù, a questa nazione. Perciò quello che è bene per me deve essere il bene per chi ricopra questi ruoli. In quanto tale, io eredito dal passato della mia famiglia, della mia città, della mia tribù, della mia nazione, una molteplicità di debiti, di retaggi, di legittimi obblighi e aspettative. Essi costituiscono il dato della mia vita, il mio punto di partenza morale. È in parte questo a conferire alla mia vita la sua particolarità morale.

E probabile che questo pensiero appaia estraneo e addirittura sorprendente dal punto di vista dell'individualismo moderno. Dal punto di vista dell'individualismo, io sono ciò che scelgo di essere. Posso sempre, se voglio, mettere in questione quelli che sono considerati i tratti sociali meramente contingenti della mia esistenza. Sarò magari, biologicamente, il figlio di mio padre, ma

non posso essere ritenuto responsabile di ciò che egli ha fatto, a meno che io non scelga, implicitamente o esplicitamente, di assumermi tale responsabilità. Sarò magari, legalmente, un cittadino di un dato paese, ma non posso essere ritenuto responsabile di ciò che il mio paese fa o ha fatto, a meno che io non scelga, implicitamente o esplicitamente, di assumermi tale responsabilità. Un individualismo del genere è espresso da quegli americani moderni che negano qualsiasi responsabilità per le conseguenze della schiavitù sugli americani negri dicendo: "Io non ho mai posseduto schiavi". È anche, in modo più sottile, il punto di vista di quegli altri americani moderni che accettano una responsabilità minuziosamente calcolata riguardo a tali conseguenze, misurata con precisione in base ai benefici che essi stessi, in quanto individui, hanno ricevuto indirettamente dalla schiavitù. In entrambi i casi, non si ritiene che l'"essere americano" faccia parte a sua volta dell'identità morale dell'individuo. E ovviamente questo atteggiamento non è affatto una caratteristica esclusiva degli americani moderni: l'inglese che dice: "Io non ho mai fatto niente di male all'Irlanda; perché tirar fuori quella vecchia storia come se avesse qualcosa a che fare con me"? o il giovane tedesco che crede che l'essere nato dopo il 1945 significhi che quello che i nazisti hanno fatto agli ebrei non abbia alcuna rilevanza morale per il suo rapporto con gli ebrei suoi contemporanei, manifestano lo stesso atteggiamento, quello secondo cui l'io è separabile dai suoi ruoli e dalle sue posizioni sociali e storiche. E l'io così separato è evidentemente un io che si trova del tutto a proprio agio nella prospettiva di Sartre o in quella di Goffman, un io che non può avere alcuna storia. Il contrasto con la visione narrativa dell'io balza agli occhi. Infatti la storia della mia vita è sempre inserita nella storia di quelle comunità da cui traggio la mia identità. Sono nato con un passato; e tentare di tagliarmi fuori da questo passato alla maniera individualistica vuol dire deformare i miei rapporti attuali. Il possesso di un'identità storica e il possesso di un'identità sociale coincidono. Osserviamo che la ribellione contro la mia identità è pur sempre uno dei modi possibili di esprimerla.

Osserviamo inoltre che il fatto che l'io debba trovare la propria identità morale in e attraverso l'appartenenza a comunità quali la famiglia, il vicinato, la città e la tribù, non implica che egli debba accettare le limitazioni morali dovute alla natura particolare di tali forme di comunità. Senza queste particolarità morali da cui partire non ci sarebbe mai nessun punto da cui partire; ma la ricerca del bene, dell'universale, consiste appunto nel superamento di tali particolarità. Tuttavia la particolarità non può mai essere semplicemente lasciata alle spalle o cancellata. L'idea di sfuggirle rifugiandosi in un regno di massime totalmente universali che appartengono all'uomo in quanto tale, sia nella sua forma kantiana del diciottesimo secolo sia in quella rappresentata da certe filosofie morali analitiche contemporanee, è un'illusione, e un'illusione che produce spiacevoli conseguenze. Quando uomini e donne identificano troppo facilmente e troppo completamente quelle che in realtà sono le loro cause parziali e particolari con la causa di un qualche principio universale, di solito si comportano peggio di come si sarebbero comportati altrimenti.

Ciò che sono è dunque in una parte fondamentale ciò che ho ereditato, un passato specifico che è in qualche misura presente nel mio presente. Mi trovo inserito in una storia, il che significa in genere, che mi piaccia o no, che ne sia consapevole o no, che sono uno dei portatori di una tradizione. Quando ho caratterizzato il concetto di pratica, è stato importante rilevare che le pratiche hanno sempre una storia, e che in qualsiasi momento determinato quello che una pratica è dipende da una modalità di comprensione della pratica stessa che spesso è stata tramandata attraverso molte generazioni. E perciò, nella misura in cui le virtù devono sostenere i rapporti necessari per le pratiche, esse devono sostenere i rapporti con il passato (e con il futuro) tanto quanto quelli del presente. Ma le tradizioni attraverso cui vengono trasmesse e modificate le pratiche particolari non esistono mai separatamente da più vaste tradizioni sociali. Da cosa sono costituite tali tradizioni? Su questo punto è facile essere messi fuori strada dagli usi ideologici cui i teorici politici conservatori hanno piegato il concetto di tradizione. Di solito questi teorici hanno seguito Burke nel contrapporre la

tradizione alla ragione e la stabilità della tradizione al conflitto. Entrambe le contrapposizioni generano confusione. Infatti ogni ragionamento avviene nel contesto di una qualche forma tradizionale di pensiero, e supera mediante la critica e l'invenzione i limiti di ciò che era stato pensato fino ad allora in tale tradizione; questo vale tanto per la fisica moderna quanto per la logica medievale. Inoltre, quando una tradizione è bene in ordine è sempre parzialmente costituita da una discussione circa i valori il cui perseguimento fornisce alla tradizione in questione il suo senso e scopo particolare.

Così, quando un'istituzione (ad esempio un'università, o una fattoria, o un ospedale) è la portatrice della tradizione di una o più pratiche, la sua vita comune sarà costituita in parte, ma in una parte di importanza capitale, da una discussione continua su che cos'è e che cosa dovrebbe essere un'università, un buon lavoro agricolo o una buona medicina. Le tradizioni, quando sono vitali, implicano continui conflitti. In realtà, quando una tradizione diventa burkeana, è sempre morente o addirittura già morta.

Naturalmente l'individualismo moderno non sarebbe in grado di utilizzare in alcun modo il concetto di tradizione entro il proprio schema concettuale, se non come concetto da combattere: perciò lo abbandonò fin troppo docilmente ai burkeani, che, fedeli alle convinzioni dello stesso Burke, tentarono di combinare le loro idee politiche con una concezione della tradizione che giustificasse la rivoluzione oligarchica della proprietà del 1688, e le loro idee economiche con la dottrina e le istituzioni del libero mercato. L'incoerenza teoretica di questo connubio innaturale non lo privò della sua utilità ideologica. Ma il risultato è stato che i conservatori contemporanei sono impegnati per la maggior parte a conservare soltanto le versioni più vecchie dell'individualismo liberale, e non le più recenti. La loro stessa dottrina centrale è tanto liberale e tanto individualistica quanto quella dei liberali dichiarati.

Una tradizione vivente è dunque una discussione che si estende nella storia e si incarna nella società, e una discussione che verte in parte proprio sui valori che costituiscono tale tradizione. All'interno di una tradizione il perseguimento dei valori si sviluppa attraverso generazioni, talora attraverso molte generazioni. Perciò la ricerca

del proprio bene personale da parte dell'individuo è condotta generalmente e tipicamente in un contesto determinato da quelle tradizioni di cui la vita dell'individuo fa parte, e questo vale sia per i valori interni alle pratiche sia per i valori di una singola vita. Di nuovo, il fenomeno narrativo dell'inserimento si rivela fondamentale: la storia di una pratica del nostro tempo è generalmente e tipicamente inserita nella storia più vasta e più lunga della tradizione mediante cui la pratica ci è stata trasmessa nella sua forma attuale, ed è resa intelligibile soltanto in base a tale storia; la storia della vita di ciascuno di noi è generalmente e tipicamente inserita nelle storie più vaste e più lunghe di una molteplicità di tradizioni, ed è resa intelligibile soltanto in base a esse. Devo dire "generalmente e tipicamente" anziché "sempre", perché le tradizioni decadono, si disintegrano e scompaiono. Che cosa conserva e rafforza le tradizioni? Che cosa le indebolisce e le distrugge?

La risposta è essenzialmente: l'esercizio o il mancato esercizio delle virtù pertinenti. Lo scopo e il senso delle virtù non è soltanto di sostenere i rapporti necessari al raggiungimento dei diversi valori interni alle pratiche e di sostenere la forma di una vita individuale in cui l'individuo possa ricercare il proprio bene come il bene della totalità della sua vita, ma anche di sostenere quelle tradizioni che forniscono sia alle pratiche sia alle esistenze individuali il loro contesto storico necessario. La mancanza di giustizia, la mancanza di veridicità, la mancanza di coraggio, la mancanza delle virtù intellettuali appropriate: tutto questo corrompe le tradizioni, esattamente come corrompe le istituzioni e le pratiche che traggono la loro vita dalle tradizioni di cui costituiscono le incarnazioni attuali. Ovviamente riconoscere questo significa riconoscere anche l'esistenza di una ulteriore virtù, una virtù la cui importanza si fa forse tanto più evidente quanto meno essa è presente: la virtù di avere un senso adeguato delle tradizioni cui si appartiene o che ci si trova ad affrontare. Questa virtù non va confusa con una forma di passatismo conservatore: non sto affatto lodando coloro che scelgono il ruolo convenzionale e conservatore del *laudator temporis acti*. Al contrario, un senso adeguato della tradizione si

manifesta nella capacità di cogliere quelle possibilità future che il passato ha messo a disposizione del presente. Le tradizioni viventi, appunto perché proseguono una narrazione non ancora completata, si trovano di fronte a un futuro il cui carattere determinato e determinabile, nella misura in cui ne possiede uno, deriva dal passato.

Nel ragionamento pratico il possesso di questa virtù non si manifesta tanto nella conoscenza di un insieme di generalizzazioni o di massime che possono costituire le premesse maggiori dei nostri sillogismi pratici; la sua presenza o la sua assenza si rivela piuttosto nel tipo di capacità di giudizio che il soggetto possiede nel sapere come operare una scelta nel mucchio di massime in questione e come applicarle in situazioni particolari. Il cardinale Pole possedeva questa virtù, Maria Tudor no; Montrose la possedeva, Carlo I no. Ciò che il cardinale Pole e il marchese di Montrose possedevano erano in realtà quelle virtù che consentono di perseguire contemporaneamente il proprio bene personale e quello della tradizione di cui si è i portatori, persino in situazioni determinate dalla necessità di una scelta tragica e dilemmatica. Scelte del genere, intese nel contesto della tradizione delle virtù, sono molto diverse da quelle che devono affrontare i sostenitori moderni di premesse morali antagoniste e incompatibili nelle discussioni di cui ho scritto nel capitolo 2. In che cosa consiste la differenza?

E' stato spesso sostenuto, ad esempio da J.L. Austin, che possiamo o ammettere l'esistenza di valori antagonisti e di fatto incompatibili che avanzano pretese antagoniste alla nostra fedeltà pratica, oppure credere in una qualche concezione determinata della vita buona per l'uomo, ma che si tratta di due alternative che si escludono a vicenda. Nessuno può sostenerle entrambe coerentemente. Ciò di cui questo assunto non tiene conto è che per gli individui ci possono essere modi migliori e peggiori di attraversare il conflitto tragico fra valore e valore. E che per sapere quale sia la vita buona per l'uomo può essere necessario sapere quali siano i modi migliori e quelli peggiori di vivere in situazioni del genere e di superarle. Non c'è nulla che escluda a priori questa possibilità: il che suggerisce che in

una visione come quella di Austin si nasconda una premessa empirica non dichiarata circa il carattere delle situazioni tragiche.

Un aspetto sotto il quale la scelta fra valori antagonisti in una situazione tragica si differenzia dalla scelta moderna fra premesse morali incommensurabili è che entrambe le serie di azioni fra cui l'individuo è chiamato a scegliere devono essere riconosciute come serie che conducono a qualche valore autentico e sostanziale. Scegliendone una, non faccio nulla per sminuire o negare il diritto che l'altra ha su di me; e quindi, qualunque cosa io faccia, avrò omissso un'azione che avrei dovuto compiere. Il protagonista tragico, diversamente dal soggetto morale descritto da Sartre o da Hare, non sceglie fra diversi principi morali in cui credere, e neppure decide di adottare un qualche principio di priorità fra principi morali. Perciò il "dovere" implicato ha un significato e una forza differenti da quelli del "dovere" quale appare nei principi morali intesi in un senso moderno. Il protagonista tragico infatti non può fare tutto ciò che dovrebbe fare. Questo "dovere", diversamente da quello di Kant, non implica il "potere". Inoltre qualsiasi tentativo di rappresentare la logica di simili asserzioni concernenti il "dovere" mediante qualche calcolo modale, in modo da produrre una versione della logica deontica, è destinato a fallire. (Vedi, da un punto di vista molto diverso, Bas C. Van Fraassen, 1973).

È chiaro tuttavia che il compito morale del protagonista tragico può essere assolto meglio o peggio, indipendentemente dalla scelta che egli compie fra le diverse alternative (ex hypothesi non può compiere una scelta giusta). Il protagonista tragico può comportarsi in modo eroico o non eroico, generoso o non generoso, elegante o volgare, prudente o imprudente. Svolgere il suo compito meglio anziché peggio significherà fare ciò che è meglio per lui sia in quanto individuo sia in quanto genitore o figlio, cittadino o membro di una professione, o forse in quanto alcune o tutte queste cose insieme. L'esistenza di dilemmi tragici non mette in dubbio né fornisce controesempi alla tesi che asserzioni della forma: "Fare questo in questo modo sarebbe meglio per X e/o per la sua famiglia, città o professione" possano essere oggettivamente vere o false, non più di quanto l'esistenza di tipi alternativi e di fatto incompatibili di

terapie mediche metta in dubbio la tesi che asserzioni della forma: "Sottoposti a terapia medica in questo modo sarebbe meglio per X e/o per la sua famiglia" possano essere oggettivamente vere o false. (Vedi, da un punto di vista diverso, l'illuminante trattazione svolta in Samuel Guttenplan, 1979-80, pp. 61-80).

Il presupposto di questa oggettività è ovviamente che siamo in grado di capire il concetto di "bene per X" e concetti affini in base a una qualche concezione dell'unità della vita di X. Che cosa sia meglio o peggio per X dipende dal carattere di quella narrazione intelligibile che conferisce alla vita di X la sua unità. Non sorprende che proprio la mancanza di qualsiasi concezione unificante della vita umana di questo genere sia sottesa dalle moderne negazioni della natura fattuale dei giudizi morali, e in particolare di quei giudizi che attribuiscono vizi o virtù agli individui.

Ho sostenuto sopra che ogni filosofia morale ha come proprio corrispettivo una determinata sociologia. Ciò che ho cercato di esplicitare in questo capitolo è il genere di comprensione della vita sociale richiesto dalla tradizione delle virtù, un genere di comprensione molto diverso da quello predominante nella cultura dell'individualismo burocratico. All'interno di tale cultura le concezioni delle virtù diventano marginali, e la tradizione delle virtù mantiene una posizione centrale solo nella vita di gruppi sociali la cui esistenza si svolge ai margini della cultura dominante. Nella cultura dominante dell'individualismo liberale o burocratico emergono nuove concezioni delle virtù, e l'idea stessa di virtù subisce una trasformazione. Passerò dunque a considerare la storia di questa trasformazione, poiché comprenderemo pienamente la tradizione delle virtù solo se comprendiamo di quali specie di degenerazione si è dimostrata suscettibile.

Note

1 Fanny Farmer: esperta di cucina americana vissuta tra l'Ottocento e il Novecento [N.d.T.].

2 "Il regno è perduto perché manca un chiodo": citazione dall'Almanacco del povero Riccardo, dove Benjamin Franklin lodava le virtù del risparmio e della sobrietà [N.d.T.].

16. Dalle virtù alla virtù e dopo la virtù

Verso l'inizio di questo libro ho ipotizzato che il carattere interminabile e insolubile di tanta parte del dibattito morale contemporaneo derivi dalla molteplicità di concetti eterogenei e incommensurabili che ispirano le premesse maggiori a partire da cui i protagonisti di tali dibattiti discutono. In questo *mélange* concettuale si possono trovare, in lotta con concetti moderni quali l'utilità e i diritti, svariati concetti di virtù che operano in vari modi differenti. Ma ciò che manca è un qualsiasi accordo preciso sia riguardo alla posizione dei concetti di virtù rispetto agli altri concetti morali, sia riguardo alle disposizioni da includere nel catalogo delle virtù e alle esigenze imposte da virtù particolari. Ovviamente all'interno di determinate sottoculture moderne sopravvivono versioni dello schema tradizionale delle virtù; tuttavia le condizioni del dibattito pubblico contemporaneo sono tali che quando le voci rappresentative di queste sottoculture tentano di parteciparvi, vengono fin troppo facilmente interpretate e fraintese nei termini del pluralismo che minaccia di sommergerci tutti. Questo fraintendimento è il risultato di una lunga storia che dal tardo Medioevo giunge fino al presente, una storia nel corso della quale sono cambiati gli elenchi predominanti delle virtù, cambiata la concezione di singole virtù particolari, e lo stesso concetto di virtù è divenuto altro da quello che era. Difficilmente le cose sarebbero potute andare in maniera diversa. I due concetti che, come ho sostenuto nei capitoli immediatamente precedenti, costituiscono lo sfondo necessario di un'interpretazione tradizionale delle virtù, il concetto di unità narrativa e quello di pratica, sono stati a loro volta destituiti dal proprio ruolo nel corso dello stesso periodo. Storici della letteratura, da Auerbach a John Gardner, hanno disegnato il

percorso attraverso cui la funzione culturale della narrazione è stata sminuita e le modalità della sua interpretazione sono state trasformate, fino a rendere possibile a teorici moderni così diversi come Sartre (le cui tesi ho già discusso) e William Gass di intendere la forma della narrazione non come ciò che collega il raccontare storie con la forma della vita umana, ma precisamente come ciò che separa la narrazione dalla vita e la confina in quella che è considerata la sfera separata e particolare dell'arte.

Il contrasto, anzi la contrapposizione fra l'arte e la vita, che spesso in realtà è la premessa più che la conclusione di tali pensatori, fornisce un mezzo per esonerare l'arte, compresa quella narrativa, dai suoi compiti morali. E il fatto che la modernità releghi l'arte nella posizione di un'attività e di un interesse essenzialmente minoritari aiuta a proteggerci ulteriormente da qualsiasi comprensione narrativa di noi stessi. Tuttavia, poiché una comprensione del genere non può essere esclusa del tutto e definitivamente senza escludere la vita stessa, continua a riproporsi all'interno dell'arte: nei romanzi naturalistici del diciannovesimo secolo, nei film del ventesimo, nella trama seminascosta che offre uno sfondo coerente, ogni mattina, alla lettura dei giornali. Ciononostante, pensare la vita umana come un'unità narrativa significa pensare in un modo estraneo alle forme individualistiche e burocratiche che predominano nella cultura moderna.

Inoltre, il concetto di pratica con i suoi valori interni, come ho cercato di interpretarlo, è relegato in maniera analoga ai margini della nostra esistenza. Quando ho introdotto per la prima volta quel concetto, l'ho fatto servendomi di esempi tratti dalle arti, dalle scienze e dai giochi, e ho osservato che la creazione e la restaurazione di comunità umane nelle famiglie, nelle stirpi, nelle tribù, nelle città e nei regni era considerata proprio in questo senso un tipo di pratica nell'età antica e in quella medievale, ma non nel mondo moderno. La politica come la concepisce Aristotele è una pratica con valori interni ad essa. La politica come la concepisce James Mill non lo è. Neppure il genere di lavoro svolto dalla stragrande maggioranza degli abitanti del mondo moderno può essere inteso in base alla natura di una pratica con valori interni, e

per ottime ragioni. Uno dei momenti fondamentali della creazione della modernità ha luogo quando la produzione si trasferisce fuori della comunità domestica. Finché il lavoro produttivo si svolge entro la struttura della casa, è facile e corretto considerarlo parte della conservazione della comunità delle diverse case, e di quelle forme più vaste di comunità che la casa a sua volta sostiene. Quando, e nella misura in cui, il lavoro esce dalla casa e viene posto al servizio di un capitale impersonale, la sfera del lavoro tende a diventare una sfera separata da qualsiasi cosa che non sia il servire da un lato alla sopravvivenza biologica e alla riproduzione della forza lavoro, e dall'altro all'avidità istituzionalizzata.

La pleonexia, un vizio nello schema aristotelico, è ora la forza trainante del lavoro produttivo moderno. Le relazioni fra mezzi e fine implicite nella maggior parte di tale lavoro (ad esempio in una catena di montaggio) sono necessariamente estrinseche rispetto ai valori perseguiti da quelli che lavorano; di conseguenza il lavoro stesso è stato espulso in questi casi dalla sfera delle pratiche con valori interni ad esse. E corrispondentemente, le pratiche sono state relegate a loro volta ai margini della vita sociale e culturale. Arti, scienze e giochi sono considerati lavoro soltanto per una minoranza di specialisti: gli altri possono trarre da essi vantaggi occasionali nel tempo libero, esclusivamente in qualità di spettatori o di consumatori. La posizione socialmente centrale occupata un tempo dall'idea di impegno in una pratica è ora occupata, almeno per la maggioranza di noi, da quella di consumo estetico.

Quindi il processo storico mediante e attraverso cui l'esteta, il manager burocratico (lo strumento essenziale per l'organizzazione del lavoro moderno) e i loro parenti sociali diventano i personaggi principali della società moderna (un processo che ho descritto, sia pure troppo brevemente, nel capitolo 3) e il processo storico mediante cui la comprensione narrativa dell'unità della vita umana e il concetto di pratica furono respinti ai margini della cultura moderna, risultano essere il medesimo processo. È una storia di cui un aspetto è la trasformazione di forme di vita sociale: il dominio continuamente ristabilito dei mercati, delle fabbriche e infine delle burocrazie sugli individui, essi stessi concepiti talvolta come esseri

indipendenti e razionali che prescrivono a se stessi il proprio punto di vista morale, talvolta invece come prodotti delle circostanze privi di una legge propria, la felicità dei quali deve essere procurata da istanze esterne. Ed è una storia di cui un altro aspetto è appunto quella trasformazione delle virtù nella teoria e nella prassi di cui mi sto occupando adesso.

Infatti, se si eliminano i concetti sfondo di unità narrativa della vita umana e di pratica con valori interni da quelle aree in cui si svolge per la maggior parte l'esistenza dell'uomo, che cosa possono diventare ormai le virtù? Quel rifiuto totale ed esplicito dell'aristotelismo che fu il corrispettivo a livello filosofico dei mutamenti sociali il cui risultato fu di privare le virtù del loro sfondo concettuale, rese impossibile, dalla fine del Seicento, fornire qualcosa di simile a un'interpretazione o giustificazione tradizionale delle virtù. Tuttavia l'esaltazione e la pratica delle virtù continuava a pervadere la vita sociale, spesso in modi assai tradizionali, benché si ponessero problemi del tutto nuovi per chiunque volesse dare un'interpretazione o giustificazione sistematica del loro ruolo in quella vita. In realtà si era aperta una via tipicamente nuova per comprendere le virtù una volta separate dal loro contesto teoretico e pratico tradizionale, e cioè come disposizioni collegate in uno di due modi alternativi alla psicologia di quell'istituzione sociale di recente invenzione che era l'individuo. Le virtù (o alcune di esse) potevano essere intese o come espressione delle passioni naturali dell'individuo, oppure come disposizioni necessarie per dominare e limitare l'effetto distributivo di alcune di quelle stesse passioni naturali.

Fu nei secoli diciassettesimo e diciottesimo che si giunse a considerare generalmente la morale come una soluzione ai problemi posti dall'egoismo umano, e che si giunse a far coincidere in gran parte il contenuto della morale con l'altruismo. Infatti fu in quello stesso periodo che si giunse a pensare agli uomini come egoisti per natura, e in un grado in qualche modo pericoloso; ed è solo da quando pensiamo il genere umano come pericolosamente egoista per natura che l'altruismo diviene contemporaneamente necessario dal punto di vista sociale e tuttavia apparentemente impossibile e, se

e quando si manifesta, inesplicabile. Problemi del genere non sorgono nella visione aristotelica tradizionale, poiché l'educazione alle virtù mi insegna appunto che il mio bene in quanto uomo coincide assolutamente con il bene di quegli altri con cui sono legato in una comunità umana. Non esiste alcun mezzo con cui io posso perseguire il mio bene che sia necessariamente in conflitto con il tuo perseguimento del tuo, perché il bene non è né mio né tuo in particolare: i valori non sono proprietà privata. Per questo la definizione aristotelica dell'amicizia, la forma fondamentale di rapporto umano, si basa sui valori condivisi. Nel mondo antico, dunque, e in quello medievale, l'egoista è sempre qualcuno che ha commesso un errore fondamentale riguardo al luogo dove cercare il suo stesso bene personale, e qualcuno che in questo modo e in questa misura si è escluso da solo dai rapporti umani.

Per molti pensatori seicenteschi e settecenteschi, invece, l'idea di un bene comune a tutti gli uomini è una chimera aristotelica: ciascun uomo, per natura, cerca di soddisfare i propri desideri individuali. Ma se le cose stanno così, ci sono almeno buone ragioni per supporre che ne risulti un'anarchia reciprocamente distruttiva, a meno che i desideri non siano contenuti da una versione più accorta dell'egoismo. È nel contesto di considerazioni fondate su questi argomenti che si svolge gran parte del pensiero sulle virtù dei secoli diciassettesimo e diciottesimo. Così David Hume, ad esempio, deve distinguere fra le virtù naturali, che sono qualità utili, o piacevoli, o entrambe le cose, per l'uomo le cui passioni e i cui desideri siano formati normalmente, e le virtù artificiali, che sono costruite dalla società e dalla cultura per inibire l'espressione di quelle passioni e di quei desideri che opererebbero al servizio di quello che solitamente consideriamo il nostro interesse personale in un modo socialmente distruttivo. Naturalmente troviamo utile e gradevole per noi la generosità altrui; artificialmente inculchiamo in noi stessi e negli altri il rispetto delle regole della giustizia, anche se l'obbedire a queste leggi può non corrispondere sempre al nostro interesse immediato. Ma perché dovremmo trovare piacevoli negli altri qualità che non ci sono utili (Hume è sicuro che questo avvenga), e

perché dovremmo obbedire alle regole in situazioni in cui tale obbedienza non è nel nostro interesse?

Le risposte di Hume a queste domande rivelano la debolezza sottesa alla sua interpretazione. Infatti nel Trattato egli tenta di arrivare alla conclusione che essere giusti rappresenta per noi un vantaggio a lungo termine, mentre tutto ciò che si può dedurre dalle sue premesse è in realtà la conclusione del giovane Rameau: che spesso rappresenta per noi un vantaggio a lungo termine che la gente in generale sia giusta. E deve ricorrere, in una certa misura nel Trattato e più marcatamente nella Ricerca, a quella che si chiama "la diffusa passione della simpatia": troviamo piacevole che certe qualità siano piacevoli per gli altri, perché siamo costruiti in modo tale da simpatizzare naturalmente gli uni con gli altri. La risposta del giovane Rameau sarebbe stata: "A volte simpatizziamo, a volte no; e quando non simpatizziamo, perché dovremmo?".

Ma l'importanza di richiamare alla mente nella forma di obiezioni alla tesi di Hume i dubbi che Diderot poneva a se stesso mettendoli in bocca a Rameau non riguarda soltanto l'incapacità di Hume di trascendere i presupposti settecenteschi circa l'egoismo dell'uomo. Ciò che essi rivelano è una debolezza più fondamentale, che diventa esplicita se consideriamo l'atteggiamento di Hume nei confronti di tavole antagonistiche delle virtù. Da un lato, Hume scrive a volte come se la conoscenza di ciò che è virtuoso e di ciò che è vizioso fosse una questione di semplice riflessione accessibile a tutti: "È probabile che la sentenza definitiva che dichiara il carattere e le azioni amabili o odiosi, degni di lode o di biasimo, la sentenza che imprime loro il marchio dell'onore o dell'infamia, dell'approvazione o della censura, che fa della morale un principio attivo e costituisce la virtù e la felicità o il vizio e la miseria; è possibile, dico, che la sentenza definitiva dipenda da un certo senso o sentimento interiore che la natura ha reso universale nell'intera specie" (Ricerca, 1). E quindi, quando esamina il problema di come stabilire le qualità da includere nel catalogo delle virtù, egli osserva: "La pronta sensibilità che, su questo punto, è così universale nel genere umano, fornisce a un filosofo garanzie sufficienti di non poter mai ingannarsi nel compilare il catalogo, né incorrere in alcun modo nel pericolo di

collocare erroneamente l'oggetto della sua contemplazione: gli basta solo entrare per un momento nel proprio cuore e considerare se desidererebbe o no che questa o quella qualità venisse attribuita a lui...". Sembra dunque che noi non possiamo sbagliarci circa le virtù. Ma chi siamo noi? Perché Hume crede anche, con grande convinzione, che certe interpretazioni delle virtù siano sbagliate. Diogene, Pascal e altri fautori delle "virtù monacali" da lui abborrite, i Livellatori del secolo precedente, incorrono tutti nella sua severa censura.

Hume non considera questi esempi sulla base di una tesi generale che si sia impegnata altrimenti a sostenere: quelle variazioni e differenze che appaiono nella morale vanno spiegate interamente come manifestazioni di una medesima natura umana che reagisce a circostanze diverse. Un realismo inflessibile lo costringe ad ammettere che si danno casi che non possono essere trattati secondo questo schema. Ciò che ovviamente egli non riesce ad ammettere è che, entro i limiti imposti dalla sua stessa comprensione delle virtù, questi casi possono difficilmente essere trattati in qualsiasi modo. Il motivo di questo appare quando consideriamo due atteggiamenti incompatibili che Hume adotta nei confronti di essi.

Infatti da un lato Hume insiste sul fatto che i giudizi sulla virtù e sul vizio non sono altro che l'espressione di sentimenti di approvazione e disapprovazione. Perciò non ci possono essere criteri esterni a tali sentimenti, ricorrendo ai quali sia possibile sottoporli a giudizio. Hume riconosce in effetti che Diogene e Pascal sostenevano teorie filosofiche che li inducevano a credere, secondo lui erroneamente, nell'esistenza di un criterio del genere. Tuttavia egli desidera al tempo stesso condannare, a volte nei termini più duri, coloro che sostengono certe visioni alternative delle virtù. Potremmo forse esserci aspettati che tali condanne si fondassero sul ricorso alle opinioni metafisiche di Hume. Nell'esprimere le sue preferenze morali personali in una lettera a Francis Hutcheson (lettera B del 17 settembre 1739, in Greig 1932) egli scrisse: "Tutto sommato, desidero trarre il mio Catalogo delle Virtù dal *De officiis* di Cicerone, e non da L'intero dovere di un uomo". La sua preferenza per

Cicerone rispetto all'opera cristiana deriva evidentemente, almeno nell'essenziale, dal fatto che egli ritiene che le credenze fondamentali del cristianesimo siano false in un modo e in un grado in cui non lo sono quelle di Cicerone. E in precedenza, nella stessa lettera, Hume aveva attaccato qualsiasi visione teleologica della natura umana, rifiutando così esplicitamente ogni specie di visione aristotelica. Ma perché la posizione di Hume sulle virtù sia giustificata, la falsità di certe visioni metafisiche è una condizione necessaria, e tuttavia non sufficiente. E il problema di Hume circa il modo di dedurre il "dovere" dall'"essere" gli preclude qualsiasi ricorso esplicito alla propria comprensione della natura delle cose allo scopo di rimediare a questa insufficienza. Perciò, benché Hume possa trovare in quella che considera la falsità della religione cristiana un fondamento per condannare i fautori delle virtù monacali (ad esempio egli condanna l'umiltà come inutile), la sua corte d'appello definitiva non può essere nulla di più che l'appello alle passioni degli uomini di buon senso, a una coincidenza di sentimenti nella sfera profana.

Quindi l'appello a un verdetto universale pronunciato dal genere umano si rivela la maschera indossata da un appello a coloro che condividono fisiologicamente e socialmente gli atteggiamenti e la Weltanschauung dello stesso Hume. Le passioni di alcuni devono essere preferite alle passioni di altri. Le preferenze di chi hanno il predominio? Quelle di coloro che accettano la stabilità della proprietà, di coloro che considerano una virtù la castità della donna solo perché è un utile accorgimento per assicurare che la proprietà si trasmetta soltanto agli eredi legittimi, di coloro che credono che il passare del tempo conferisca legittimità a un possesso acquisito originariamente con la violenza e l'aggressione. Quello che Hume identifica con il punto di vista della natura umana universale risulta essere in realtà il punto di vista dei pregiudizi dell'élite dominante sotto il regno degli Hannover. La filosofia morale di Hume presuppone la fedeltà a una specie particolare di struttura sociale esattamente come la presuppone quella di Aristotele, ma una fedeltà di un genere fortemente ideologico.

Hume fornisce dunque (e qui non faccio che ripetere parte dell'argomentazione svolta nel capitolo 4) una pezza d'appoggio insoddisfacente a un tentativo di rivendicare l'autorità razionale universale di quella che di fatto è la morale locale di certe parti dell'Europa del nord nel diciottesimo secolo. Non sorprende che si moltiplichino tentativi antagonisti di raggiungere il medesimo scopo. Di alcuni, ad esempio quello di Diderot e quello di Kant, ho già parlato sopra. Su altri voglio richiamare adesso l'attenzione. Ma prima è importante rilevare tre caratteristiche della trattazione humeana delle virtù che si ripresentano in altre filosofie morali dei secoli diciottesimo e diciannovesimo.

La prima riguarda la caratterizzazione di virtù particolari. In una società dove non esiste più una concezione condivisa da tutti del bene della comunità in quanto determinato dal bene per l'uomo, non può più esistere neppure un qualsiasi concetto sostanziale di cosa significhi contribuire in misura maggiore o minore al raggiungimento di tale bene. Perciò le idee di merito e di onore vengono ad essere separate dal contesto che costituiva il loro ambiente originario. L'onore si riduce a un mero emblema dello stato aristocratico, e questo stesso stato, legato così strettamente come è ora alla proprietà, ha assai poco a che fare con il merito. Neppure la giustizia distributiva può più essere definita in base al merito, e quindi l'alternativa diventa se definire la giustizia in termini di una qualche specie di eguaglianza (un progetto che Hume, da parte sua, respinge) oppure in termini di diritti legali. E la giustizia non è l'unica virtù a dover essere ridefinita.

Qualsiasi concezione della castità come virtù (in un senso che somiglia in qualche modo a quello tradizionale) in un mondo non informato dai valori aristotelici o biblici, avrà assai poco significato per gli esponenti della cultura dominante, e la connessione istituita da Hume fra la castità femminile e la proprietà è solo il primo di una serie di tentativi disperati di trovare un qualche ruolo per questa virtù. Altre virtù se la passano un po' meglio, sebbene da quando l'utilità è diventata il marchio di garanzia della virtù, non solo per Hume ma anche, ad esempio, per Franklin, il carattere vago e generico dell'idea dell'utilità influenzi negativamente qualsiasi

concezione dell'"agire bene", e in particolare la nuova concezione della virtù della benevolenza. A quest'ultima, nel diciottesimo secolo, viene assegnata gran parte della sfera d'applicazione che lo schema cristiano delle virtù assegnava alla carità. Ma diversamente dalla carità, la benevolenza intesa come virtù divenne un'autorizzazione a quasi ogni specie di ingerenza manipolativa nelle faccende altrui.

Una seconda caratteristica della trattazione humeana delle virtù che si ripresenta nel pensiero e nella prassi successivi è una concezione del tutto nuova del rapporto fra le virtù e le regole. Ho già fatto sopra alcune osservazioni circa il grado in cui il concetto di regola acquistò una nuova centralità nella morale individualistica moderna. In effetti, ora le virtù non sono considerate, come nello schema aristotelico, fomite di un ruolo e di una funzione distinti da quelli delle regole e delle leggi e da contrapporre ad essi, ma piuttosto come quelle disposizioni che sono necessarie proprio per produrre l'obbedienza alle regole della morale. La virtù della giustizia, quale Hume la caratterizza, è esclusivamente una disposizione a obbedire alle regole della giustizia. In questo, Hume avrà molti seguaci, fra cui Kant e Mill; e un autore contemporaneo che è l'erede di questa tradizione moderna definisce addirittura l'idea di virtù in base a quella di principio morale: "Le virtù sono sentimenti, cioè famiglie collegate di disposizioni e propensioni regolate da un desiderio di ordine superiore, in questo caso il desiderio di agire a partire dai principi morali corrispondenti" (Rawls, 1971, p. 192). Non è un caso che lo stesso autore separi il nostro impegno nei confronti tanto dei principi quanto delle virtù da qualsiasi fede sostanzialistica nel bene per l'uomo. (Su questo punto vedi sotto, capitolo 17).

Una terza caratteristica della trattazione humeana delle virtù che diviene ancora più rilevante in epoche successive è lo slittamento da una concezione delle virtù al plurale a una concezione della virtù essenzialmente al singolare. Come fenomeno linguistico, questo fa parte di un processo generale attraverso cui il vocabolario morale venne gradualmente semplificato e reso omogeneo. All'interno dello schema aristotelico, "virtù morale" non era un'espressione tautologica; ma già alla fine del diciottesimo secolo "morale" e

"virtuoso" venivano usati come sinonimi. Ancora più tardi, "dovere" e "obbligo", finirono per essere considerati quasi sempre intercambiabili, e lo stesso accadde ai termini "doveroso" e "virtuoso". Mentre un tempo il linguaggio comune della morale persino nel discorso quotidiano, aveva contenuto un insieme di distinzioni precise che presupponevano un complesso schema morale, adesso nasce una sorta di *mélange* linguistico che consente di dire pochissimo. E vero, naturalmente, che all'interno di questa tendenza emergono nuove distinzioni linguistiche di un genere più specializzato: nel diciannovesimo secolo, "immorale" e "vizio" vengono ad essere associati a qualsiasi cosa minacci la santità del matrimonio vittoriano (l'ultimo rifugio di coloro che, al di fuori della sfera domestica, erano assai inclini alla scelleratezza), e perciò, in determinate cerchie, acquisirono una connotazione esclusivamente sessuale. La Società per la Soppressione del Vizio non aveva fra i suoi obiettivi la soppressione dell'ingiustizia o della vigliaccheria. Ciò che queste contorsioni e svolte linguistiche testimoniano è che il vocabolario morale aveva finito col separarsi da qualsiasi contesto essenziale preciso di comprensione, e col diventare disponibile per diversi gruppi morali in competizione, che potevano utilizzarlo per i loro scopi diversi e particolari. Ma questo destino era ancora di là da compiersi quando "virtù" divenne principalmente un sostantivo singolare. All'inizio, infatti, questo mutamento linguistico era legato a un indirizzo morale molto preciso.

Ho osservato nel capitolo 13 che quando la teleologia, aristotelica o cristiana, viene abbandonata, c'è sempre la tendenza a sostituirla con qualche versione dello stoicismo. Adesso le virtù non devono essere praticate per conseguire un bene diverso o superiore rispetto alla stessa pratica delle virtù. La virtù è, anzi dev'essere, fine a se stessa, premio a se stessa e motivazione a se stessa. Per questa tendenza stoica è essenziale credere che esista un unico modello di virtù e che la perfezione morale consista semplicemente nell'aderire totalmente ad esso. Come in modo ricorrente nel mondo antico, come nel dodicesimo secolo, così è anche per lo stoicismo del Settecento in tutte le sue versioni. E la cosa non sorprende, dal momento che lo sfondo dell'etica stoica del Settecento era una

dottrina della natura simile alla metafisica dello stoicismo antico e ad essa debitrice.

Per molti autori, la natura diventa quello che era stato Dio per il cristianesimo. È concepita come un soggetto che esercita attivamente la propria benevolenza; è un legislatore che stabilisce il nostro bene. Diderot, che spesso pensa la natura in questo modo, è con ciò obbligato a porsi il problema di come la natura, essendo così benevola e potente, possa permettere che accada il male, e se lo pone in una maniera che rappresenta l'esatto parallelo del problema sollevato agli occhi dei teologi cristiani dal verificarsi del male in un universo creato e governato da una divinità onnipotente e benevola. In tal modo Diderot rivela più chiaramente di altri che la natura stessa è diventata una nuova divinità. La natura armonizza, la natura ordina, la natura ci fornisce una regola di vita. Perciò persino alcuni cristiani sono propensi a identificare l'elemento essenziale della loro etica con la massima di pensare e vivere in accordo con la propria natura. Da ciò deriva un miscuglio particolare di stoicismo e cristianesimo, esemplificato nel modo più notevole dal dottor Johnson.

Negli scritti di Johnson l'influenza di Giovenale e di Epitteto è modificata dal suo giudizio secondo cui gli stoici avevano un'opinione troppo alta della natura umana, ma ciononostante, nel sesto Rambler, giunge alla conclusione che "colui che conosce così poco la natura umana da cercare la felicità cambiando tutto fuorché le proprie disposizioni, sprecherà la sua vita in sforzi incessanti, e moltiplicherà i dolori che si propone di eliminare". Coltivare le virtù non può condurre a nessuna felicità ulteriore. Conseguentemente, quando Johnson loda la pazienza, la distanza fra la sua concezione della pazienza e quella della tradizione medievale è tanto grande quanto la distanza fra il concetto di giustizia di Hume e quello di Aristotele. Come ho rilevato sopra, per i medievali la virtù della pazienza è intimamente collegata con la virtù della speranza: essere pazienti vuol dire essere disposti ad aspettare finché la promessa della vita non venga mantenuta. Per Johnson (almeno per quanto riguarda la sua vita) essere pazienti vuol dire essere disposti a vivere senza speranza. La speranza è necessariamente rinviata a un altro

mondo. Ancora una volta, la concezione di una virtù particolare è trasformata in un modo che corrisponde a un mutamento nella concezione generale delle virtù.

Una versione di gran lunga più ottimistica dello stoicismo si può trovare negli scritti di Adam Smith, un deista più che un cristiano; e Smith riconosce esplicitamente il suo debito nei confronti della filosofia morale degli stoici. Per lui le virtù si dividono in due classi. Da una parte ci sono quelle tre virtù che, se possedute pienamente, consentono a un uomo di comportarsi in modo pienamente virtuoso. "L'uomo che agisce secondo le regole della perfetta saggezza, della rigorosa giustizia e dell'opportuna benevolenza, può essere detto perfettamente virtuoso" (Teoria dei sentimenti morali, VI, 111, 1). È un'osservazione ovvia che anche qui l'essere virtuoso è stato identificato con il seguire le regole. Quando Smith passa a trattare della giustizia, fa ai "moralisti antichi" un rimprovero del fatto che in essi non troviamo "nessun tentativo in direzione di un'enumerazione precisa delle regole della giustizia". Ma dal punto di vista di Smith, conoscere quali sono le regole, siano esse le regole della giustizia, della saggezza o della benevolenza, non è sufficiente perché siamo in grado di seguirle: a questo scopo abbiamo bisogno di un'altra virtù di genere assai diverso, la virtù stoica del dominio di sé, che ci consente di controllare le nostre passioni quando esse minacciano di distoglierci dalle richieste della virtù.

Perciò il catalogo delle virtù di Smith non coincide con quello di Hume. Abbiamo già raggiunto un punto in cui tavole delle virtù antagoniste e incompatibili sono diventate più comuni. E la misura e il grado della diversità non sono neppure limitati alla filosofia morale. Almeno in Inghilterra, una fonte per la conoscenza delle credenze diffuse circa le virtù nei secoli diciassettesimo e diciottesimo sono le lapidi e i monumenti commemorativi della Chiesa Anglicana, nelle chiese o nei cimiteri. In questo periodo né i protestanti dissidenti né i cattolici romani esercitarono generalmente questa pratica dell'iscrizione funeraria in modo sistematico, e quindi ciò che apprendiamo dalle pietre tombali riguarda soltanto una parte della popolazione, e per giunta una parte ancora apparentemente legata, in virtù della sua fede religiosa,

a una teologia cristiana. Ma questo rende ancora più impressionante il grado di variazione nei cataloghi funerari delle virtù. Vi sono ad esempio iscrizioni humane: il monumento al capitano Cook eretto nel 1780 da Sir Hugh Palliser sulla sua stessa terra dice che Cook possedeva "ogni qualità utile e amabile". Ci sono iscrizioni in cui il termine "morale" ha già acquisito un significato assai ristretto, sicché per elogiare le virtù di qualcuno bisogna elogiare qualcosa di più della sua moralità: "Corretto nella morale, elegante nei modi, costante nell'amicizia, prodigo nella benevolenza", dice la targa che commemora Sir Francis Lumm a St. James's Piccadilly nel 1797, il che suggerisce che l'ideale aristotelico dell'uomo magnanimo sia ancora vivo. E vi sono iscrizioni tipicamente cristiane: "Amore, Pace, Bontà, Fede, Speranza, Carità, Umiltà, Sincerità, Mitezza", sono le virtù attribuite a Margaret Yates nella stessa chiesa nel 1817. Dovremmo osservare che la sincerità è in un certo senso una nuova venuta nella lista delle virtù (per ragioni analizzate brillantemente da Lionel Trilling in *Sincerità e autenticità*), e che il monumento a Cook segue Fiume (e naturalmente Aristotele) nel celebrare la virtù intellettuale del giudizio pratico tanto quanto le virtù del carattere, mentre l'iscrizione di Margaret Yates rimanda forse, come a una delle sue massime sottointese, al detto: "Sii buona, dolce fanciulla, e lascia l'intelligenza a chi la vuole".

Ciò che risulta più che evidente è che nella vita quotidiana, come nella filosofia morale, la sostituzione della teleologia aristotelica o cristiana con una definizione delle virtù basata sulle passioni non è tanto, o non è affatto, la sostituzione di un insieme di criteri con un altro, ma piuttosto un movimento verso ed entro una situazione in cui non esiste più alcun criterio preciso. Non sorprende che i fautori delle virtù comincino a cercare un altro fondamento per la fede morale, e che ricompaiano varie forme di razionalismo e di intuizionismo morali, articolate da filosofi come Kant (che si considerava il principale erede moderno degli stoici) e Richard Price, filosofi in cui continua ad essere chiaramente evidenziata anche l'evoluzione verso una morale fatta esclusivamente di regole. Adam Smith, in realtà, concedeva ancora che esistesse una sfera morale in cui le regole non ci possono fornire ciò di cui abbiamo bisogno: ci

sono sempre casi limite in cui non sappiamo come applicare la regola corrispondente, e in cui dobbiamo quindi lasciarci guidare dalla finezza del sentimento. Smith attacca l'idea casuistica nella sua totalità, in quanto tentativo erroneo, e ostinato nel proprio errore, di provvedere all'applicazione delle regole persino in casi del genere. Negli scritti morali di Kant, al contrario, abbiamo raggiunto un punto in cui è andata quasi smarrita, se non smarrita del tutto, l'idea che la morale sia qualcosa di diverso dall'obbedienza a regole. Perciò i problemi fondamentali della filosofia morale si raggruppano ormai intorno alla domanda: "Come possiamo sapere quali regole seguire?" I concetti di virtù diventano tanto marginali per i filosofi morali quanto lo sono per la morale della società in cui essi vivono.

Ma questa marginalità ha anche un'altra causa. I vari autori del Settecento che scrivono sulle virtù definendole in base al loro rapporto con le passioni considerano già la società come null'altro che l'arena in cui gli individui tentano di assicurarsi ciò che è loro utile o gradevole. Tendono quindi a escludere dalla loro visione qualsiasi concezione della società come comunità unita da una visione condivisa del bene dell'uomo (un bene che precede qualsiasi somma di interessi individuali e ne è indipendente) e da una conseguente pratica comune delle virtù. Tendono a escluderla, ma non la escludono sempre né completamente. È tipico dello stoicismo l'avere una dimensione politica, e Adam Smith, ad esempio, fu un repubblicano per tutta la vita. E il legame fra l'impegno di Smith intorno al problema della virtù e la sua fede repubblicana non era una peculiarità propria esclusivamente del suo pensiero. L'ideale repubblicano, nel diciottesimo secolo, è il progetto di restaurare una comunità basata sulla virtù; ma tale progetto viene concepito in un idioma derivato da fonti romane più che greche, e tramandato attraverso le repubbliche italiane del Medioevo. Machiavelli con la sua esaltazione delle virtù civiche al di sopra tanto di quelle cristiane quanto delle pagane, esprime un aspetto della tradizione repubblicana, ma soltanto un aspetto. L'elemento essenziale di questa tradizione è l'idea di un bene pubblico che precede la somma dei desideri e degli interessi individuali, e può essere determinato indipendentemente da essa. La virtù dell'individuo non consiste in

altro, grossomodo, che nel far sì che il bene pubblico fornisca il criterio per il comportamento individuale. Le virtù sono quelle disposizioni che favoriscono tale lealtà dominante. Perciò l'ideale repubblicano, come lo stoicismo, mette la virtù al primo posto e le virtù al secondo. La connessione fra il repubblicanesimo del Settecento e lo stoicismo del Settecento è una connessione molto vaga: parecchi stoici non furono repubblicani (il dottor Johnson era devotamente fedele alla dinastia degli Hannover), e parecchi repubblicani non furono stoici. Ma condividevano un linguaggio, utilizzavano le risorse di un medesimo vocabolario morale, e perciò non restiamo sorpresi quando ci imbattiamo in figure come Adam Smith, che partecipa di entrambi gli ideali.

Il repubblicanesimo rappresenta dunque un tentativo di parziale restaurazione di quella che ho chiamato la tradizione classica. Ma fa il suo ingresso nel mondo moderno senza nessuna delle due grandi caratteristiche negative che tanto avevano contribuito a screditare la tradizione classica durante il Rinascimento e il primo periodo dell'età moderna. Come ho appena osservato, non parlava un linguaggio aristotelico, e perciò non portava il fardello di un'apparente fedeltà a una versione sconfitta della scienza naturale. E non era sfigurato dalla protezione di quei dispotismi assoluti, tanto nello stato quanto nella Chiesa, che nel momento stesso in cui distruggevano il retaggio medievale tentavano di ammantarsi del linguaggio della tradizione, inventando dottrine del genere di quel travisamento dei secoli sedicesimo e diciassettesimo che fu la dottrina dell'assoluto diritto divino dei re.

Il repubblicanesimo, al contrario, ereditò dalle istituzioni della repubblica medievale e rinascimentale quello che fondamentale era amore per l'eguaglianza. "L'ethos corporativo", ha scritto Gene Brucker, "era fondamentale egualitarista. Si assumeva che i membri della gilda, della parte o del gonfalone possedessero uguali diritti e privilegi, e avessero uguali obblighi nei confronti della società e dei loro compagni" (Brucker, 1977, p. 15). L'uguale considerazione forniva la base per il servizio nella comunità corporativa. Ecco perché la concezione repubblicana della giustizia fu definita innanzitutto in termini di eguaglianza, ma

in secondo luogo in termini di merito pubblico, di valore per la collettività, un'idea per la quale, ancora una volta, occorre trovare una collocazione. La virtù aristotelica dell'amicizia e l'amore cristiano per il prossimo contribuirono entrambi a formare, nel diciottesimo secolo, la nuova virtù che ricevette il nome di fraternità. E anche il concetto repubblicano di libertà era cristiano: "Cui servire est regnare", è detto di Dio nella preghiera, o, come suona la versione inglese: "*whom to serve is perfect freedom*", "colui servire il quale è la perfetta libertà". E ciò che il cristiano dice di Dio, il repubblicano lo dice della repubblica. Una serie di autori successivi, quali J.L. Talmon, Isaiah Berlin e Daniel Bell, vedono in questo impegno repubblicano nei confronti della virtù pubblica la genesi del totalitarismo e addirittura del terrore. Qualsiasi risposta breve alla loro tesi apparirà necessariamente inadeguata, ma mi sento indotto a replicare che sarebbe bello se un qualsiasi impegno nei confronti della virtù fosse tanto potente da riuscire a produrre da solo effetti così immani. E sostenere che furono piuttosto i modi in cui tale impegno venne istituzionalizzato a livello politico (fra poco dirò qualcosa di più a questo proposito), e non l'impegno in se stesso, a produrre almeno alcune delle conseguenze che essi aborriscono; ma in realtà la maggior parte del totalitarismo e del terrore moderno non ha niente a che fare con qualsiasi impegno nei confronti della virtù. Ritengo perciò che il repubblicanesimo del Settecento abbia diritti più seri alla devozione morale di quanto non ipotizzino gli autori di quel genere. E vale davvero la pena di esaminare ulteriormente il suo catalogo delle virtù, quale è esemplificato, ad esempio, nei club giacobini.

Libertà, fraternità e uguaglianza non furono le uniche virtù giacobine. Il patriottismo e l'amore per la famiglia erano entrambi importanti: lo scapolo impenitente era considerato un nemico della virtù, e così l'uomo che non svolgesse un lavoro produttivo utile o che non svolgesse un buon lavoro. Era considerato virtuoso il vestirsi con semplicità, il vivere in alloggi modesti, ovviamente il frequentare con regolarità il proprio club e l'adempiere ad altri doveri civici, lo svolgere con coraggio e assiduità l'opera assegnata a ciascuno dalla rivoluzione. I contrassegni esteriori della virtù erano i

capelli lunghi (andare dal barbiere era una forma di vizio, così come una cura eccessiva per il proprio aspetto) e l'assenza di barba. La barba veniva associata dell'ancien regime (vedi Cobb, 1969). Non è difficile scorgere in tutto questo un rifacimento dell'ideale classico da parte di società di artigiani e commercianti ispirati da ideali democratici. Nei club giacobini sopravviveva qualcosa di Aristotele (e assai di più di Rousseau), ma soltanto con il più limitato potere culturale. Per quale motivo? La vera lezione che ci è data dai club giacobini e dal loro fallimento è che non si può sperare di reinventare la morale su una scala che comprenda un'intera nazione, quando il linguaggio stesso della morale che si cerca di reinventare è estraneo sia alla gran massa della gente comune, sia all'élite intellettuale. Il tentativo di imporre la morale attraverso il terrore (la soluzione di Saint-Just) è l'espedito disperato di coloro che già intuiscono questo fatto, ma non vogliono ammetterlo. (Io sosterrai che è questo, e non l'ideale della virtù pubblica, a generare il totalitarismo). La comprensione di questo fornisce la chiave di lettura essenziale per capire le difficoltà di tutti quei fautori della più antica tradizione delle virtù (alcuni dei quali non sono più neppure in grado di riconoscersi come tali) che tentano di ristabilire le virtù. Limitiamoci a considerare brevemente due di essi, William Cobbett e Jane Austen.

Cobbett ("l'ultimo uomo della vecchia Inghilterra e il primo della nuova", come lo definì Marx) bandì una crociata per trasformare la società nel suo insieme; Jane Austen tentò di scoprire luoghi entro cui le virtù potessero vivere. Cobbett guardava all'indietro, verso l'Inghilterra della sua infanzia, e di là da essa verso l'Inghilterra quale era prima della soluzione oligarchica del 1688, e ancora più indietro all'Inghilterra di prima della Riforma, considerando ciascuno stadio come una tappa di un processo di decadenza che culminava nella sua epoca. Cobbett credeva, come Jefferson, che il piccolo agricoltore fosse il tipo sociale dell'uomo virtuoso. "Se coloro che coltivano la terra non sono, parlando in linea generale, i più virtuosi e i più felici fra gli uomini, dev'esserci qualcosa nella comunità che agisce per ostacolare le operazioni della natura" (Political Register, XXXIX, 5 maggio 1821). La natura obbliga il

contadino alla saggezza pratica: "La natura e la qualità di tutti gli esseri viventi sono note ai ragazzi di campagna più di quanto non lo siano ai filosofi". Quando Cobbett parla dei "filosofi" si riferisce di solito a Malthus e all'Adam Smith della Ricchezza delle nazioni, come questo libro aveva finito per essere letto alla luce della dottrina di Ricardo. Le virtù che Cobbett esalta in modo particolare sono la mancanza d'invidia, l'amore per la libertà, la perseveranza e l'operosità, il patriottismo, l'integrità e la giustizia. Il "qualcosa che agisce nella comunità" ostacolando la tendenza a produrre una comunità virtuosa e felice è l'influenza, estesa ad ogni campo della pleonexia (benché non sia questo il termine usato da Cobbett) nella forma dell'usura (è questo il termine usato da Cobbett), imposta alla società da un'economia e da un mercato individualistici, in cui la terra, il lavoro e lo stesso denaro sono stati tutti trasformati in merci. E appunto nel fatto che Cobbett guarda all'indietro verso il passato che precede quel grande spartiacque della storia umana costituito dall'individualismo e dal potere del mercato, quella che Karl Polanyi chiamava "la grande trasformazione", che Marx scorgeva il particolare significato di Cobbett nella storia inglese.

Jane Austen, al contrario, identifica quella sfera sociale al cui interno può continuare la pratica delle virtù. Non che sia cieca, ovviamente, di fronte alle realtà economiche contro cui protesta Cobbett. In tutti i suoi romanzi c'è qualche punto in cui veniamo informati della provenienza del denaro dei personaggi principali: ci viene mostrata una gran quantità dell'iniziativa economica privata, della pleonexia che è fondamentale per la concezione di Cobbett. Al punto che una volta David Daiches la definì addirittura una "marxista prima di Marx". Le sue eroine, se vogliono sopravvivere, devono cercare la sicurezza economica. Ma questo non solo a causa della minaccia del mondo economico esterno, bensì perché il telos delle sue eroine è una vita all'interno di un particolare tipo di matrimonio e di un particolare tipo di casa di cui tale matrimonio è destinato a rappresentare il punto focale. I suoi romanzi sono una critica morale dei genitori e dei tutori esattamente come dei giovani romantici: infatti i genitori e i tutori della specie peggiore (ad esempio la ridicola Mrs. Bennet e l'irresponsabile Mr. Bennet) sono

ciò che i giovani romantici possono diventare se non imparano quello che dovrebbero imparare sul modo di sposarsi. Ma perché il matrimonio è così importante?

È definitivamente nel diciottesimo secolo, quando la produzione si è trasferita fuori delle mura domestiche, che le donne non lavorano più in modi e rapporti di lavoro abbastanza simili a quelli degli uomini, ma si dividono invece in due classi: un piccolo gruppo di donne agiate non hanno alcun lavoro con cui riempire la giornata e per le quali devono essere inventate occupazioni (ricamo raffinato, lettura di brutti romanzi e occasioni organizzate di pettegolezzo, attività che sono dunque considerate "essenzialmente femminili" sia dagli uomini che dalle donne), e un gruppo enorme di donne condannate all'ingrata fatica del servizio domestico, o a quella dell'opificio o della fabbrica, o alla prostituzione. Quando la produzione si svolgeva all'interno della casa, la sorella o la zia nubile era un membro utile e stimato della famiglia: non sorprende che la "spinster", la zitella, si occupasse dello spinning, della filatura. È solo all'inizio del diciottesimo secolo che l'espressione diventa denigratoria, ed è solo allora che le donne che non si sposano devono temere l'espulsione dalla famiglia e il lavoro umile come loro sorte caratteristica. Perciò rifiutare persino un cattivo matrimonio è un atto di grande coraggio, un atto che è fondamentale nell'intreccio di *Mansfield Park*. Uno dei sentimenti principali che stanno alla base dei romanzi di Jane Austen è quello che D. W. Harding definì il suo "odio controllato" per l'atteggiamento della società verso le donne nubili: "La figlia godeva di un grado di popolarità assai fuori del comune per una donna né giovane, né bella, né ricca, e neppure sposata. Miss Bates si trovava assolutamente nella peggiore situazione del mondo per conquistarsi gran che del pubblico favore; e non aveva alcuna superiorità intellettuale per far stupire di se stessa o per intimorire chi potesse odiarla tanto da indurlo al rispetto esteriore. La sua giovinezza era trascorsa senza eventi di rilievo, e la sua età matura era consacrata alla cura di una madre fallita e al tentativo di far durare il più a lungo possibile un piccolo patrimonio. E tuttavia era una donna felice, e una donna che nessuno nominava senza benevolenza. Era la sua stessa benevolenza e

contentezza fuori del comune a operare simili miracoli". Si osservi che Miss Bates è eccezionalmente favorita perché è eccezionalmente buona. Di solito, se non si è ricche, o belle, o giovani o sposate, si può conquistare il rispetto esteriore degli altri solo utilizzando la propria superiorità intellettuale per intimorire coloro che altrimenti ci disprezzerebbero. E così, possiamo supporre, fece Jane Austen.

Quando Jane Austen parla di "felicità", lo fa da aristotelica. Gilbert Ryle riteneva che il suo aristotelismo (che considerava la chiave di lettura della tempra morale dei suoi romanzi) potesse derivare da una lettura di Shaftesbury. C.S. Lewis, con pari esattezza, vede in lei una scrittrice essenzialmente cristiana. E il suo riunire temi cristiani e aristotelici in un contesto sociale determinato che fa di Jane Austen l'ultima grande voce davvero creativa della tradizione di pensiero e di pratica delle virtù che ho tentato di identificare. Per questo, volta le spalle ai cataloghi rivali delle virtù del diciottesimo secolo, e restaura una prospettiva teleologica. Le sue eroine ricercano il bene attraverso la ricerca del loro bene personale nel matrimonio. Le ristrette comunità domestiche di Highbury e di Mansfield Park devono fungere da surrogati per la città-stato greca e il regno medievale.

Quindi molto di ciò che ella mostra circa le virtù e i vizi è assolutamente tradizionale. Elogia la virtù della gradevolezza sociale, come fa Aristotele, pur mettendo più in alto, tanto nelle lettere quanto nei romanzi, la virtù dell'amabilità, che richiede un autentico rispetto amorevole per le altre persone in quanto tali, e non soltanto la manifestazione esteriore di un rispetto del genere attraverso i modi. E, dopo tutto, una scrittrice cristiana, e quindi profondamente sospettosa nei confronti di una gradevolezza che nasconda una mancanza di vera amabilità. Elogia aristotelicamente l'intelligenza pratica, e cristianamente l'umiltà. Ma non si limita mai a riprodurre la tradizione: la estende di continuo, e nel l'estenderla si pone tre problemi fondamentali.

Del primo ho già parlato. La Austen è, e in effetti, dato il clima morale del suo tempo, non può che essere, preoccupata in modo del tutto nuovo per le simulazioni delle virtù. In Jane Austen la morale non è mai la mera inibizione e irreggimentazione delle passioni,

benché possa apparire tale a coloro che, come Marianne Dashwood, si sono identificati romanticamente con una passione dominante, e in un modo assai poco umano fanno della ragione la serva delle passioni. Lo scopo della morale è invece di educare le passioni: ma l'apparenza esteriore della morale può sempre essere il travestimento di passioni non educate. E la frivolezza di Marianne Dashwood è la frivolezza di una vittima, mentre la correttezza superficiale di Henry e Mary Crawford, insieme con la loro eleganza e il loro fascino che forniscono appunto un travestimento a passioni non educate moralmente, tende a trasformare in vittime sia gli altri sia essi stessi. Henry Crawford è il simulatore par excellence. Si vanta della sua abilità nel recitare parti, e nel corso di una conversazione rivela chiaramente che per lui essere un prete consiste nel dare l'impressione di essere un prete. L'io è quasi, se non del tutto, dissolto nella rappresentazione dell'io, ma ciò che nel mondo sociale di Goffman diventa la forma dell'io, nel mondo di Jane Austen è ancora un sintomo dei vizi.

Alla preoccupazione per la simulazione corrisponde in Jane Austen il ruolo essenziale attribuito alla conoscenza di sé, una conoscenza cristiana più che socratica, che può essere raggiunta solo attraverso una sorta di pentimento. In quattro dei suoi sei grandi romanzi vi è una scena di riconoscimento in cui la persona che l'eroe o l'eroina riconoscono è lui stesso o lei stessa. "Fino a questo momento non ho mai conosciuto me stessa", dice Elisabeth Bennet. "Come capire le delusioni che aveva avuto sforzandosi in questo modo di giungere al di sopra di se stessa, e vivendo al di sotto!" riflette Emma. La conoscenza di sé è per Jane Austen una virtù sia intellettuale sia morale, ed è strettamente legata a un'altra virtù per lei essenziale, e realmente nuova nel catalogo delle virtù.

Contrapponendo, in Enten-Eller, gli stili di vita etico ed estetico, Kierkegaard sosteneva che quella estetica fosse una vita in cui l'esistenza umana è dissolta in una serie di momenti presenti separati, in cui l'unità della vita umana viene perduta di vista. Nella vita etica, al contrario, gli impegni e le responsabilità verso il futuro, che derivano da episodi passati in cui furono creati doveri e assunti obblighi, uniscono il presente al passato e al futuro in modo tale da

fare di una vita umana un'unità. L'unità a cui si riferisce Kierkegaard è quell'unità narrativa il cui ruolo fondamentale nella vita delle virtù ho determinato nel capitolo precedente. Nel frattempo, Jane Austen ha scritto che tale unità non può più essere considerata un semplice presupposto o contesto della vita virtuosa. Deve essere a sua volta continuamente riaffermata, e la sua riaffermazione, negli atti più che nelle parole, è la virtù che Jane Austen chiama costanza. La costanza ha un'importanza centrale almeno in due romanzi, *Mansfield Park* e *Persuasione*,, in ciascuno dei quali è una virtù fondamentale dell'eroina. La costanza, come Jane Austen fa sostenere in modo convincente da Anne Elliot nel secondo di questi due romanzi, è una virtù alla cui pratica le donne sono più predisposte degli uomini. E senza la costanza tutte le altre virtù perdono in qualche misura il loro senso. La costanza è rafforzata dalla virtù cristiana della pazienza e a sua volta la rafforza, ma non coincide con essa, esattamente come la pazienza, che è rafforzata dalla virtù aristotelica del coraggio e la rafforza, non coincide con il coraggio. Infatti, proprio come la pazienza implica necessariamente un riconoscimento della natura del mondo di una specie che il coraggio non richiede necessariamente, così la costanza richiede il riconoscimento di un genere particolare di minaccia all'integrità della personalità nel mondo sociale specificamente moderno, riconoscimento che la pazienza non richiede necessariamente.

Non è un caso che le due eroine che manifestano costanza nella misura più notevole siano meno affascinanti di altre eroine della Austen, e che una di esse, Fanny Price, sia stata giudicata addirittura non attraente da molti critici. Ma la mancanza di fascino di Fanny è essenziale per le intenzioni di Jane Austen. Il fascino, infatti, è la qualità tipicamente moderna di cui coloro che sono privi delle virtù o che le simulano si servono per affrontare le situazioni della vita sociale tipicamente moderna. Una volta Camus definì il fascino come quella qualità che procura la risposta "Sì" prima che sia stata posta qualsiasi domanda. E il fascino di una Elisabeth Bennet o persino di una Emma, per quanto possa essere davvero attraente, rischia di fuorviarci nel giudizio sul loro carattere. Fanny non ha fascino: ha soltanto, per difendersi, le virtù, le autentiche virtù, e

quando disobbedisce al suo tutore Sir Thomas Bertram rifiutandosi di sposare Henry Crawford, ciò avviene soltanto per rispettare le esigenze della costanza. Con tale rifiuto, Fanny antepone il rischio di perdere la propria anima al lato positivo di guadagnare quello che per lei sarebbe un mondo intero. Persegue la virtù in nome di un certo genere di felicità, e non per la sua utilità. Jane Austen, attraverso Fanny Price, rifiuta quei cataloghi alternativi delle virtù che troviamo in David Hume o in Benjamin Franklin.

Il suo punto di vista morale coincide con la forma narrativa dei suoi romanzi. La forma è quella della commedia ironica. Jane Austen scrive commedie anziché tragedie per la stessa ragione di Dante: è cristiana, e vede il telos della vita umana implicito nella sua forma quotidiana. La sua ironia sta nel modo in cui fa vedere e dire ai suoi personaggi e ai suoi lettori qualcosa di più e di diverso da quanto era nelle loro intenzioni, sicché sia essi sia noi ci troviamo a doverci correggere da soli. Le virtù, e i mali e i pericoli che solo le virtù sono in grado di superare, forniscono la struttura tanto di una vita in cui il telos possa essere raggiunto quanto di una narrazione in cui la storia di una vita siffatta possa essere spiegata. Una volta di più risulta che qualsiasi interpretazione specifica delle virtù presuppone un'interpretazione altrettanto specifica della struttura e dell'unità narrativa della vita umana, e viceversa. In un senso essenziale Jane Austen, insieme con Cobbett e con i giacobini, è l'ultima grande rappresentante della tradizione classica delle virtù. Si è dimostrato facile per le generazioni successive non capire la sua importanza come moralista, perché dopo tutto si tratta di una romanziera. E spesso è apparsa loro non semplicemente "soltanto" un'autrice di narrativa, ma per giunta un'autrice di narrativa che si occupava di un ambiente sociale molto ristretto. Quello che non hanno notato, e che la giustapposizione delle sue intuizioni a quelle di Cobbett e dei giacobini dovrebbe insegnarci a notare, è che sia nella sua epoca sia in seguito la vita delle virtù dispone necessariamente soltanto di uno spazio culturale e sociale molto ristretto. Nella maggior parte del mondo pubblico e di quello privato, le virtù classiche e medievali sono sostituite dagli scarni sostituti che la morale moderna può permettersi. Ovviamente, quando dico che Jane Austen fu in un senso

essenziale l'ultima rappresentante della tradizione classica, non intendo affatto sostenere che non abbia alcun erede. Kipling, in un racconto breve che oggi viene letto di rado, con grande acume fa dire a uno dei suoi personaggi che Jane Austen fu la madre (avrebbe fatto meglio a dire la nonna) di Henry James. Ma James, come testimonia la linea di sviluppo dei suoi stessi romanzi, scrive di un mondo in cui la sostanza della morale si va facendo sempre più sfuggente. Tale carattere sfuggente trasforma la natura sia della vita privata sia di quella pubblica. Ciò che questo comporta in particolare per la vita pubblica dipende dalla sorte della concezione di una specifica virtù, quella della giustizia. Passerò dunque a considerare il problema di ciò che è accaduto alla nostra concezione della giustizia.

17. La giustizia come virtù: mutamento di concezioni

Quando Aristotele celebrava la giustizia come la virtù principale della vita politica, lo faceva in modo tale da suggerire che una comunità priva del consenso pratico su una concezione della giustizia dovesse essere anche priva della base necessaria per una comunità politica. Ma allora la mancanza di una base del genere deve minacciare la nostra stessa società. Infatti il risultato di quella storia di cui ho delineato alcuni aspetti nel capitolo precedente non è stato soltanto un'incapacità di accordarsi su un catalogo delle virtù, né soltanto un'incapacità ancora più fondamentale di accordarsi circa l'importanza relativa dei concetti di virtù all'interno di uno schema morale in cui anche le idee dei diritti e dell'utilità occupano una posizione centrale. È stato anche un'incapacità di accordarsi sul significato e sulla natura di virtù particolari. Poiché, dal momento che oggi una virtù è intesa generalmente come una disposizione o un sentimento destinato a produrre in noi l'obbedienza a certe regole, il consenso su quali debbano essere le regole in questione è sempre una condizione preliminare del consenso circa la natura e il significato di una virtù particolare. Ma, come ho sottolineato nella prima parte del libro, questo consenso preliminare circa le regole è qualcosa che la nostra cultura individualistica non è in grado di assicurare. In nessun caso questo fatto risulta più evidente, e in nessun caso le sue conseguenze sono più pericolose, che in quello della giustizia. La vita quotidiana è pervasa di tali conseguenze, e perciò le controversie fondamentali non possono essere risolte razionalmente. Consideriamo una di queste controversie, endemica nella politica odierna degli Stati Uniti: la presenterò nella forma di una discussione fra due personaggi che incarnano due tipi ideali, e che, dando prova di

scarsa immaginazione, chiamerò "A" e "B". A, che può essere il proprietario di un negozio, o un funzionario di polizia, o un lavoratore edile, ha lottato per risparmiare dei suoi guadagni abbastanza da comperare una casetta, da mandare i figli al college del luogo, da pagare ai genitori un certo tipo speciale di assistenza medica. Adesso vede tutti i suoi progetti minacciati dall'aumento delle tasse. Considera ingiusta questa minaccia ai suoi progetti: sostiene di avere un diritto su quanto ha guadagnato, e che nessun altro ha diritto di portargli via quello che ha acquisito in modo legittimo e che possiede a giusto titolo. Ha intenzione di votare per quei candidati alle cariche pubbliche che difenderanno la sua proprietà, i suoi progetti e la sua concezione della giustizia.

B, che può essere un esponente di una delle professioni liberali, o un assistente sociale, o uno che vive della ricchezza ereditata, è impressionato dall'arbitrarietà delle diseguaglianze nella distribuzione della ricchezza, dei redditi e delle opportunità. È, se possibile, ancora più impressionato dall'incapacità dei poveri e dei diseredati di fare un gran che per mutare la loro condizione, che è il risultato di diseguaglianze nella distribuzione del potere. Considera entrambi i tipi di diseguaglianza ingiusti e generanti costantemente ulteriore ingiustizia. Crede, più in generale, che ogni diseguaglianza richieda una giustificazione, e che la sola giustificazione possibile per la diseguaglianza sia migliorare la condizione dei poveri e dei diseredati, ad esempio favorendo il progresso economico. Trae la conclusione che nelle attuali circostanze una tassazione per ridistribuire la ricchezza finanziando l'assistenza pubblica e i servizi sociali sia ciò che la giustizia esige. Ha intenzione di votare per quei candidati alle cariche pubbliche che sosterranno una tassazione del genere e la sua concezione della giustizia.

È chiaro che nelle circostanze concrete del nostro ordinamento sociale e politico A e B sono destinati a dissentire circa le linee politiche e gli uomini politici. Ma questo dissenso è necessario? La risposta sembra essere che sotto un certo tipo di condizione economica il loro dissenso non ha bisogno di manifestarsi a livello di conflitto politico. Se A e B appartengono a una società dove le risorse economiche sono, o almeno sono ritenute tali che i progetti

di redistribuzione pubblica di B possono essere perseguiti, quantomeno fino a un certo punto, senza minacciare i progetti di A per la pianificazione della sua vita privata, per qualche tempo A e B potrebbero votare per gli stessi uomini politici e per le stesse linee politiche. Anzi talvolta potrebbero addirittura essere una medesima persona. Ma se le circostanze economiche sono o diventano tali che i progetti di A debbano essere sacrificati a quelli di B o viceversa, diviene immediatamente chiaro che A e B hanno concezioni della giustizia che non solo sono logicamente incompatibili, ma (come le credenze delle fazioni contrapposte nelle controversie che ho considerato nel capitolo 2) fanno appello a considerazioni che sono incommensurabili con quelle avanzate dalla parte avversa.

L'incompatibilità logica non è difficile da identificare. A sostiene che i principi della giusta acquisizione e del titolo valido pongono limiti alle possibilità redistributive. Se il risultato dell'applicazione di tali principi è una grave disuguaglianza, tollerare questa disuguaglianza è un prezzo che bisogna pagare per la giustizia. B sostiene che i principi della giusta distribuzione pongono limiti all'acquisizione e al titolo valido. Se il risultato dell'applicazione di tali principi è l'interferenza (mediante la tassazione o accorgimenti quali l'esproprio) con quanto finora, in questo ordinamento sociale, era stato considerato acquisizione o titolo valido, tollerare questa interferenza è un prezzo che bisogna pagare per la giustizia. Possiamo osservare di passaggio (il che non sarà privo di importanza in seguito) che sia nel caso dei principi di A che nel caso di quelli di B il prezzo necessario perché sia resa giustizia a una persona o a un gruppo di persone è sempre pagato da qualcun altro. Perciò diversi gruppi sociali facilmente identificabili hanno interesse ad accettare uno dei principi e a respingere l'altro. Nessuno dei due principi è socialmente o politicamente neutrale.

Inoltre, non si tratta semplicemente del fatto che A e B sostengono principi che producono conclusioni pratiche incompatibili. Il tipo di concetto in base a cui ciascuno struttura la propria tesi è così differente da quello dell'altro, che la questione di come e se la disputa fra essi possa essere risolta razionalmente comincia a creare difficoltà. Infatti A vorrebbe fondare l'idea di

giustizia su una qualche interpretazione dei diritti che una determinata persona possiede in virtù di ciò e ha acquisito e guadagnato; B vorrebbe fondare l'idea di giustizia su una qualche interpretazione dell'uguaglianza dei diritti di ciascuna persona rispetto ai bisogni essenziali e ai mezzi per soddisfare tali bisogni. Di fronte a una determinata proprietà o a una determinata risorsa, A sarà incline ad affermare che è sua secondo giustizia, poiché la possiede: l'ha acquisita in modo legittimo, se l'è guadagnata; B sarà incline ad affermare che secondo giustizia essa dovrebbe appartenere a qualcun altro, poiché gli altri ne hanno molto più bisogno, e se non la possiedono non saranno in grado di soddisfare i loro bisogni essenziali. Ma la nostra cultura pluralistica non possiede alcun metodo per soppesare, alcun criterio per decidere fra tesi basate sul possesso legittimo e tesi basate sul bisogno. Perciò questi due tipi di pretese sono davvero incommensurabili, come avevo ipotizzato, e la metafora del "soppesare" pretese morali non è soltanto inappropriata, ma addirittura fuorviante.

È a questo punto che la recente filosofia morale analitica avanza tesi importanti. Essa aspira infatti a fornire principi razionali cui possano ricorrere fazioni avversarie dagli interessi contrastanti. E i due tentativi più eminenti fatti negli ultimi anni per perseguire questo progetto hanno una particolare rilevanza per la discussione fra A e B. Poiché l'interpretazione della giustizia di Robert Nozick (1974) è, almeno in larga misura, un'articolazione razionale degli elementi fondamentali della posizione di A, mentre l'interpretazione di Rawls (1971) è allo stesso modo un'articolazione razionale degli elementi fondamentali della posizione di B. Se quindi le considerazioni filosofiche con cui ci incalzano Rawls o Nozick risulteranno razionalmente inattaccabili, la discussione fra A e B sarà stata risolta razionalmente in una maniera o nell'altra, e di conseguenza la mia caratterizzazione di questa disputa si rivelerà del tutto falsa.

Comincio con l'interpretazione di Rawls. Rawls sostiene che i principi della giustizia sono quelli che sarebbero scelti da un soggetto razionale che fosse "situato dietro un velo di ignoranza" (p. 125), in modo da non sapere quale posizione occupi nella società,

cioè quale sia la sua classe o il suo status, quali talenti e capacità possieda, quali siano la sua concezione del bene o i suoi scopi nella vita, quale il suo temperamento, in che specie di ordinamento economico, politico, sociale culturale si trovi a vivere. Rawls afferma che qualsiasi soggetto razionale così situato definirà una giusta distribuzione dei beni in qualsiasi ordinamento sociale sulla base di due principi, e di una regola per stabilire le priorità quando i due principi entrano in conflitto.

Il primo principio è: "Ogni persona ha un uguale diritto al più ampio sistema totale di uguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile sistema di libertà per tutti". Il secondo principio è: "Le ineguaglianze economiche e sociali devono essere a) per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati, compatibilmente con il principio di giusto risparmio (si tratta del principio che provvede agli investimenti retti nell'interesse delle generazioni future), e b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza di opportunità" (p. 255). Il primo principio ha la priorità sul secondo: la libertà deve essere limitata soltanto in nome della libertà. E la giustizia, in generale, ha la priorità sull'efficienza. In tal modo Rawls giunge alla sua concezione generale: "Tutti i beni sociali principali (libertà e opportunità, reddito e ricchezza, e le basi per il rispetto di sé) devono essere distribuiti in modo uguale, a meno che una distribuzione ineguale di uno o più di questi beni non vada a vantaggio dei meno avvantaggiati" (p. 256).

Molti critici di Rawls hanno concentrato la loro attenzione sui modi in cui egli deriva i suoi principi di giustizia dall'affermazione della posizione iniziale del soggetto razionale "situato dietro un velo di ignoranza". Questi critici hanno sollevato una quantità di obiezioni efficaci, ma non intendo basarmi su di esse, se non altro perché ritengo non soltanto che un soggetto razionale in certe situazioni del tipo di quella del velo d'ignoranza sceglierebbero davvero certi principi di giustizia del tipo di quelli sostenuti da Rawls, ma anche che principi siffatti sarebbero scelti soltanto da un soggetto razionale che si trovasse in una situazione del genere. Nel seguito della mia argomentazione questa tesi diventerà importante,

ma per il momento devo accantonarla e passare a una esposizione del punto di vista di Nozick.

Nozick sostiene che "se il mondo fosse interamente giusto" (p. 151), le sole persone legittimate a possedere una qualsiasi cosa, cioè ad appropriarsene per utilizzarla come esse ed esse soltanto desiderano, sarebbero quelle che avessero acquisito in modo giusto ciò che possiedono mediante un qualche atto giusto di trasferimento da parte di altre persone che lo avessero a loro volta acquisito o mediante qualche atto giusto di acquisizione originaria o mediante qualche trasferimento giusto... e così via. In altri termini, la risposta giustificabile alla domanda: "Perché hai il diritto di usare come vuoi quella conchiglia?" sarà o "L'ho raccolta sulla spiaggia, dove non apparteneva a nessuno e dove ne rimaneva una grande quantità a disposizione di chiunque altro" (un atto giusto di acquisizione originaria), oppure: "Qualcun altro l'ha raccolta sulla spiaggia, e l'ha venduta o donata liberamente a qualcuno... a qualcuno... che l'ha venduta o donata liberamente a me" (una serie di atti giusti di trasferimento). Come egli stesso rileva immediatamente, dalla concezione di Nozick segue che "Il principio completo della giustizia distributiva direbbe semplicemente che una distribuzione è giusta se tutti sono legittimi a detenere i possessi che detengono in tale distribuzione" (p. 153).

Nozick deriva queste conclusioni da premesse circa i diritti alienabili di ciascun individuo, premesse a sostegno delle quali egli stesso non fornisce alcun argomento. Come nel caso di Rawls, non voglio obiettare nulla riguardo alla deduzione che Nozick compie dei suoi principi dalle sue premesse; ancora una volta vorrei invece sottolineare che tali principi potevano essere derivati razionalmente soltanto a partire da premesse del genere. Sia nel caso dell'interpretazione della giustizia di Nozick sia nel caso di quella di Rawls, cioè, il problema che voglio sollevare non riguarda la coerenza della struttura interna delle loro argomentazioni. Anzi, proprio la mia argomentazione richiede che le loro possiedano una tale coerenza.

Intendo sostenere tre cose: primo, che l'incompatibilità fra l'interpretazione di Rawls e quella di Nozick rispecchia davvero, fino

a un certo punto, l'incompatibilità fra la posizione di A e quella di B, e che almeno in questa misura Rawls e Nozick riescono ad articolare a livello di filosofia morale il dissenso fra cittadini comuni non-filosofi quali A e B; ma che Rawls e Nozick riproducono anche esattamente lo stesso tipo di incompatibilità e incommensurabilità a livello di argomentazione filosofica che rendeva la discussione fra A e B insolubile a livello di conflitto sociale; secondo, che ciononostante vi è un elemento sia nella posizione di A sia in quella di B che non viene colto né dall'interpretazione di Rawls né da quella di Nozick, un elemento che costituisce un residuo di quella più antica tradizione classica in cui le virtù erano fondamentali. Se riflettiamo su entrambi questi punti, ne emerge un terzo: cioè che la loro congiunzione rappresenta un'importante chiave di lettura per individuare i presupposti sociali che Rawls e Nozick in una certa misura condividono.

Rawls considera primario quello che di fatto è un principio di eguaglianza rispetto ai bisogni. Il suo concetto della sezione "di gran lunga peggiore" della comunità è il concetto di coloro i cui bisogni sono più gravi in rapporto ai redditi, alla ricchezza e ad altri beni. Nozick considera primario quello che è un principio di eguaglianza rispetto alla legittimità. Per Rawls è irrilevante la questione di come coloro che adesso si trovano in uno stato di grave bisogno siano venuti a trovarsi in tale stato: la giustizia è trasformata in una faccenda di schemi attuali di distribuzione per cui il passato non ha nessuna importanza. Per Nozick ha rilevanza soltanto la testimonianza su ciò che è stato acquisito in modo legittimo nel passato: in se stessi, gli schemi attuali di distribuzione non devono avere nessuna importanza dal punto di vista della giustizia (benché ne abbiano magari da quello della bontà e della generosità). Dire questo è già sufficiente a chiarire quanto Rawls sia vicino a B e Nozick ad A. Infatti A opponeva ai criteri distributivi una giustizia basata sul possesso legittimo, e B opponeva ai criteri del possesso legittimo una giustizia che considera i bisogni. Tuttavia risulta anche immediatamente chiaro non solo che le priorità di Rawls sono incompatibili con quelle di Nozick in un modo parallelo a quello in cui la posizione di B è incompatibile con la posizione di A, ma anche

che le posizioni di Rawls e di Nozick sono incommensurabili in un modo analogamente parallelo a quello in cui lo sono le posizioni di A e di B. Come può una tesi che dà la priorità all'eguaglianza dei bisogni essere commisurata razionalmente con una che dà la priorità ai possessi legittimi? Se Rawls volesse sostenere che chiunque si trovasse dietro il velo dell'ignoranza, cioè non sapesse né se e come potrebbero essere soddisfatti i suoi bisogni né quali sarebbero i suoi possessi legittimi, dovrebbe razionalmente preferire un principio che rispetta i bisogni a uno che rispetta i possessi legittimi, magari appellandosi, nel far questo, a principi della teoria della decisione razionale, la risposta immediata dev'essere che non solo noi non ci troviamo mai dietro un tale velo di ignoranza, ma anche che tutto ciò lascia intatta la premessa di Nozick circa i diritti inalienabili. E se Nozick volesse sostenere, come in effetti sostiene, che qualsiasi principio distributivo, se imposto, potrebbe violare una libertà che spetta di diritto a ciascuno di noi, la risposta immediata dev'essere che interpretando in questo modo l'inviolabilità dei diritti fondamentali egli fa una petizione di principio a favore del suo stesso argomento, e lascia intatte le premesse di Rawls.

Nondimeno l'interpretazione di Rawls e quella di Nozick condividono una caratteristica importante, sebbene negativa. Nessuno dei due, nella propria interpretazione della giustizia, fa alcun riferimento al merito, né potrebbe farlo coerentemente. E tuttavia tanto A quanto B facevano un tale riferimento, e qui è assolutamente essenziale osservare che "A" e "B" non sono meramente i nomi di due entità arbitrarie d'invensione: i loro argomenti riproducono fedelmente, ad esempio, gran parte di quanto è stato effettivamente detto in recenti dibattiti fiscali in California, nel New Jersey e altrove. Ciò che A rivendica per quanto riguarda i suoi interessi personali non è soltanto il fatto di possedere legittimamente quanto ha guadagnato, ma di meritarlo in virtù della sua vita di duro lavoro; ciò contro cui B protesta sostenendo gli interessi dei poveri e dei diseredati è il fatto che la loro povertà e privazione è immeritata e quindi ingiustificabile. E sembra evidente che nel caso dei corrispettivi di A e di B nella vita reale è proprio il riferimento al merito a far sentire loro intensamente che ciò contro

cui protestano è un'ingiustizia, e non un errore o un danno di qualche altro genere.

Né l'interpretazione di Rawls né quella di Nozick concedono questo ruolo centrale, anzi un qualsiasi ruolo, al merito nelle tesi sulla giustizia e l'ingiustizia. Rawls (p. 261) ammette che le visioni della giustizia dettate dal senso comune la collegano con il merito, ma sostiene in primo luogo che noi non sappiamo che cosa meriti qualcuno finché non abbiamo formulato le regole della giustizia (e quindi non possiamo fondare sul merito la nostra comprensione della giustizia), e in secondo luogo che quando abbiamo formulato tali regole risulta che in esse non è in alcun modo in questione il merito, ma soltanto le aspettative legittime. Sostiene anche che ogni tentativo di applicare il concetto di merito si rivelerebbe impraticabile: su questo punto, lo spettro di Hume si aggira per le sue pagine.

Nozick è meno esplicito, ma il suo schema della giustizia, essendo basato esclusivamente sulla legittimità, non può concedere nessun ruolo al merito. In effetti egli discute, a un certo punto, la possibilità di un principio per correggere l'ingiustizia, ma ciò che scrive su questo argomento ha un carattere così provvisorio ed ermetico che non offre alcun aiuto per emendare il suo punto di vista generale. In ogni caso, è evidente che sia per Nozick sia per Rawls una società è composta di individui, ciascuno con i propri interessi personali, che successivamente devono riunirsi e formulare regole di vita comuni. Nel caso di Nozick c'è in più la restrizione negativa imposta da un insieme di diritti fondamentali. Nel caso di Rawls le sole costrizioni sono quelle che imporrebbe una prudente razionalità. In entrambe le interpretazioni gli individui sono dunque primari e la società secondaria, e la detenni nazione degli interessi individuali è precedente e indipendente rispetto alla costruzione di qualsiasi vincolo morale o sociale fra essi. Ma abbiamo già visto che l'idea di merito può sopravvivere soltanto nel contesto di una comunità il cui vincolo primario è una concezione condivisa da tutti del bene per l'uomo e del bene di quella comunità, e in cui gli individui determinino i loro interessi primari in riferimento a tali beni. Rawls assume esplicitamente come presupposto della sua concezione che

dobbiamo aspettarci di trovarci in disaccordo con gli altri circa la natura della vita buona per l'uomo, e che perciò dobbiamo escludere qualsiasi idea possiamo avere di essa dalla nostra formulazione dei principi della giustizia. Solo quei valori cui ciascuno è interessato, indipendentemente dalla sua visione della vita buona, devono essere presi in considerazione. Anche nell'argomento di Nozick, il concetto di comunità che si richiede perché l'idea di merito trovi applicazione è semplicemente assente. Capire questo equivale a chiarire due punti ulteriori.

Il primo riguarda i presupposti sociali condivisi da Rawls e da Nozick. Da entrambi i punti di vista, è come se fossimo naufragati su di un'isola deserta con un gruppo di altri individui, ciascuno dei quali sia un estraneo per me e per tutti gli altri. Quelle che devono essere elaborate sono regole che salvaguardino il più possibile ciascuno di noi in una situazione del genere. La premessa di Nozick circa i diritti introduce un potente insieme di limitazioni: sappiamo che certi tipi di interferenza reciproca sono assolutamente proibiti. Ma vi è un limite ai vincoli che possiamo stringere fra di noi, un limite posto dai nostri interessi privati e conflittuali. Questa concezione individualistica ha naturalmente, come ho rilevato sopra, una serie di antenati illustri: Hobbes, Locke (le cui tesi sono considerate da Nozick con grande rispetto), Machiavelli, e altri ancora. E contiene al suo interno una certa dose di realismo circa la società moderna: davvero la società moderna è spesso, almeno nel suo aspetto superficiale, nient'altro che un insieme di estranei, ciascuno dei quali persegue i propri interessi sotto restrizioni ridotte al minimo. Ovviamente, persino nella società moderna, ci è ancora difficile concepire in questo modo le famiglie, i college e altre autentiche comunità; ma persino il nostro modo di pensare entità di questo genere è ormai invaso in misura crescente da concezioni individualistiche, specialmente nei tribunali. Rawls e Nozick esprimono con grande forza una visione comune che concepisce l'ingresso nella vita sociale, almeno idealmente, come l'atto volontario di individui razionali, se non altro in potenza, che partono già con un insieme di interessi precedenti e che devono porre la domanda: "Di che specie di contratto sociale è ragionevole

per me entrare a far parte?". Non sorprende che in conseguenza di ciò le loro concezioni escludano qualsiasi interpretazione della comunità umana in cui l'idea di merito, in rapporto ai contributi forniti al compito comune di tale comunità nel perseguire valori condivisi da tutti i suoi membri, possa fornire il fondamento per i giudizi sulla virtù e sulla giustizia. Il merito viene messo fuori gioco anche in un altro modo. Ho già osservato come i principi distributivi di Rawls escludano qualsiasi riferimento al passato, e dunque a rivendicazioni di merito basate su azioni e sofferenze passate. Anche Nozick esclude quegli aspetti del passato su cui potrebbero basarsi rivendicazioni del genere, facendo della preoccupazione per la legittimità del possesso l'unico motivo per interessarsi al passato in relazione con la giustizia. Questo è importante perché l'interpretazione di Nozick serve gli interessi di una particolare mitologia circa il passato proprio a causa di ciò che esclude dal suo campo visivo. Infatti, nell'interpretazione di Nozick è fondamentale la tesi che tutti i possessi legittimi sono riconducibili ad atti legittimi di acquisizione originaria. Ma se è così, in realtà esistono pochissimi possessi legittimi, e in certe vaste aree del mondo non ne esiste alcuno. I possidenti del mondo moderno non sono i legittimi eredi degli individui lockeani che compiono atti di acquisizione originaria quasi-lockeani (dico "quasi" per riconoscere le correzioni apportate da Nozick alla visione di Locke): sono gli eredi, ad esempio, di coloro che rubarono, e usarono violenza per rubare le terre comuni inglesi alla gente comune, vaste zone del Nordamerica agli indiani d'America, gran parte dell'Irlanda agli irlandesi, e la Prussia ai prussiani originari non-tedeschi. Questa è la realtà storica ideologicamente mascherata da qualsiasi tesi lockeana. Per una tesi come quella di Nozick, la mancanza di qualsiasi principio di rettificazione non è quindi un trascurabile effetto collaterale, ma tende a inficiare la teoria nel suo complesso, persino se volessimo ignorare le schiaccianti obiezioni che si pongono di fronte a qualsiasi fede in diritti umani inalienabili.

A e B si differenziano da Rawls e Nozick a prezzo dell'incoerenza. Ciascuno dei due, nell'unire i principi di Rawls o quelli di Nozick a un appello al merito, esprime un'adesione a una concezione della

giustizia più antica, più aristotelica e cristiana. Questa incoerenza è dunque un tributo pagato alla forza e all'influenza residue della tradizione, una forza e un'influenza che hanno due fonti differenti. Nel *mélange* concettuale del pensiero e della prassi morale contemporanea si trovano ancora frammenti di tradizione (per la maggior parte concetti di virtù), fianco a fianco con concetti tipicamente moderni e individualistici quali quelli di diritto e di utilità. Ma la tradizione sopravvive anche in una forma molto meno frammentaria e distorta, nella vita di certe comunità i cui legami storici con il passato rimangono forti. Così, negli Stati Uniti e altrove, si può discernere la più antica tradizione morale ad esempio fra certi irlandesi cattolici, fra certi greci ortodossi e certi ebrei di stretta osservanza, tutte comunità che derivano la loro tradizione morale non soltanto dalla religione, ma anche dalla struttura dei villaggi e delle case di campagna in cui vivevano i loro antenati immediati, ai margini dell'Europa moderna. Sarebbe inoltre sbagliato concludere dall'accento che ho posto sul retroterra medievale che il protestantesimo non fosse diventato in certe zone il portatore della stessa, identica tradizione morale: in Scozia, ad esempio, l'Etica Nicomachea e la Politica di Aristotele furono per secoli i testi morali canonici nelle università, coesistendo felicemente con una teologia calvinista che altrove fu spesso ostile ad essi, fino al 1690 e anche in seguito. E oggi, negli Stati Uniti, esistono comunità protestanti sia bianche sia nere, specialmente quelle che si trovano nel Sud o provengono dal Sud, che riconoscono nella tradizione delle virtù una parte fondamentale del proprio retaggio culturale.

Ma persino in comunità del genere, la necessità di inserirsi nel pubblico dibattito costringe a partecipare al *mélange* culturale alla ricerca di un insieme comune di concetti e di norme che tutti possano impiegare e a cui tutti possano fare appello. Di conseguenza, la fedeltà alla tradizione di simili comunità marginali rischia continuamente di essere corrosa, e questo in nome della ricerca di quella che, se la mia argomentazione è corretta, non è altro che una chimera. Infatti ciò che l'analisi delle posizioni di A e B rivela una volta di più è che abbiamo troppi concetti morali

antagonisti ed eterogenei, in questo caso troppi concetti di giustizia antagonisti ed eterogenei, e che le risorse morali della nostra cultura non ci consentono alcun modo di risolvere razionalmente il conflitto fra essi. La filosofia morale, come è per lo più intesa, riflette così fedelmente le discussioni e i dissensi della cultura, che le sue controversie risultano indecidibili esattamente come lo sono gli stessi dibattiti politici e morali.

Ne segue che la nostra società non può sperare di raggiungere il consenso morale. Per motivi assolutamente non-marxisti, Marx aveva ragione quando sosteneva, contro i tradeunionisti inglesi degli anni '60 del secolo scorso, che gli appelli alla giustizia erano privi di senso, dal momento che vi sono concezioni antagoniste della giustizia ispirate dalla vita di gruppi antagonisti, e che a loro volta la ispirano. Ovviamente Marx sbagliava nel supporre che tali dissensi circa la giustizia siano semplici fenomeni secondari, che non facciano che riflettere gli interessi di classi economiche rivali. Le concezioni della giustizia e la fedeltà ad esse sono in parte costitutive della vita dei gruppi sociali, e spesso gli interessi economici sono in parte determinati sulla base di tali concezioni, non viceversa. Nondimeno, Marx era fondamentalmente nel giusto nel vedere il conflitto e non il consenso al centro della struttura sociale moderna. Non è solo che la nostra esistenza è permeata in misura eccessiva di una verità e molteplicità di concezioni frammentarie: è che queste vengono utilizzate simultaneamente per esprimere ideali e programmi sociali antagonisti e incompatibili e per fornirci una retorica politica pluralistica la cui funzione è di nascondere la profondità dei nostri conflitti.

Ne seguono conclusioni importanti per la teoria costituzionale. Autori liberali come Ronald Dworkin ci invitano a considerare come funzione della Corte Suprema il ricorso a un insieme di principi coerenti, molti dei quali e forse tutti dotati di significato morale, alla luce dei quali vanno valutate leggi e decisioni particolari. Coloro che sostengono una tesi del genere sono obbligati a considerare certe decisioni della Corte Suprema inadeguate alla luce di questi pretesi principi. Il tipo di decisione che ho in mente è esemplificato dal caso *Bakke*, dove due opinioni a prima vista assolutamente incompatibili

furono sostenute da membri della corte, e il giudice Powell, che scrisse il verdetto, fu il solo giudice a sostenere entrambe le opinioni. Ma, se il mio argomento è corretto, una funzione della Corte Suprema deve essere di mantenere la pace fra gruppi sociali antagonisti che professano principi di giustizia antagonisti e incompatibili, dimostrando un'equità che consiste nell'imparzialità delle sue sentenze. Così, nel caso Bakke, la Corte Suprema da un lato proibì l'instaurazione di precise percentuali etniche per l'ammissione al college e alle università, ma dall'altra consentì la discriminazione a favore di gruppi minoritari precedentemente svantaggiati. Il tentativo di evocare un insieme di principi coerenti che sarebbe dietro una simile ingegnosa decisione può consentire o meno di giudicare la corte non colpevole del reato di incoerenza formale. Ma anche solo l'intraprendere un tale tentativo significa non aver colto il punto essenziale. Nel caso Bakke, come in altri casi, la Corte Suprema ha svolto il ruolo di un'istanza di partecipazione o di mantenimento dell'armistizio, aprendosi il varco, con le sue mediazioni, attraverso un conflitto che sembrava non avere vie d'uscita: con la mediazione, e non ricorrendo ai nostri assiomi morali comuni. Poiché la nostra società, nel suo complesso, non possiede alcun assioma del genere.

Tutto questo chiarisce che la politica moderna non può basarsi su un autentico consenso morale. E infatti non vi si basa. La politica moderna è la guerra civile proseguita con altri mezzi, e il caso Bakke fu una battaglia che aveva come antecedenti Gettysburg e Shiloh. La verità a questo proposito fu dichiarata da Adam Ferguson: "Non bisogna aspettarsi che le leggi di un qualsiasi paese debbano essere articolate come tante lezioni di morale... Le leggi, siano esse civili o politiche, sono espedienti tattici per conciliare le pretese delle diverse parti, e per assicurare la pace della società. L'espediente è commisurato alle circostanze specifiche..." (Principi di scienza morale e politica, 11, 144). La natura di una qualsiasi società non deve dunque essere decifrata unicamente a partire dalle sue leggi, ma da queste intese come un indice dei suoi conflitti. Ciò che le leggi mostrano è la misura e il grado in cui i conflitti devono essere soppressi.

Ma se è così, un'ulteriore virtù è stata spodestata. Il patriottismo non può essere quello che era, perché noi siamo privi di una patria nel senso più completo del termine. La tesi che sto sostenendo non va confusa con il rifiuto del patriottismo, che è un luogo comune del pensiero liberale. Spesso, non sempre, i liberali hanno assunto un atteggiamento negativo o addirittura ostile nei confronti del patriottismo, in parte perché la loro fedeltà si rivolge a valori che essi ritengono universali e non locali e particolari, in parte a causa di un sospetto più che giustificato che nel mondo moderno il patriottismo sia spesso una facciata dietro cui vengono alimentati lo sciovinismo e l'imperialismo. Ma la mia tesi attuale non è che il patriottismo sia buono o cattivo in quanto sentimento, bensì che nelle società avanzate la pratica del patriottismo come virtù non è più possibile nel modo in cui lo era un tempo. In qualsiasi società dove il governo non esprime né rappresenta la comunità morale dei cittadini, ma è invece un insieme di espedienti istituzionali per imporre un'unità burocratizzata a una società priva di un autentico consenso morale, la natura del dovere politico diventa sistematicamente confusa. Il patriottismo è, o era, una virtù fondata sulla devozione innanzitutto nei confronti di una comunità politica e morale, e solo secondariamente nei confronti del governo di tale comunità; ma di solito viene esercitata scaricando la responsabilità su questo stesso governo. Quando tuttavia il rapporto del governo con la morale viene messo in questione sia dal mutamento della natura del governo, sia dalla mancanza di consenso morale nella società, diventa difficile mantenere una qualsiasi concezione chiara, semplice e comprensibile del patriottismo. La lealtà verso il mio paese, verso la mia comunità (che rimane inalterabilmente una virtù essenziale) viene ad essere separata dall'obbedienza al governo cui per caso mi trovo ad essere soggetto.

Proprio come questa comprensione del venir meno del patriottismo non va confusa con la critica liberale del particolarismo morale, così questa necessaria presa di distanza dell'io morale dai governi degli stati moderni non va confusa con una qualche critica anarchica dello stato. Non vi è nulla nella mia argomentazione che suggerisca, né tantomeno implichi, un qualsiasi fondamento valido

per respingere l'idea che certe forme di governo siano necessarie e legittime; ciò che invece l'argomentazione implica è che lo stato moderno non è una di queste forme di governo. Deve essere risultato chiaramente, dalle parti precedenti della mia argomentazione che la tradizione delle virtù è incompatibile con caratteristiche essenziali dell'ordinamento economico moderno, e in particolare con il suo individualismo, la sua avidità e l'elevazione dei valori di mercato a un rango sociale fondamentale. Adesso risulta chiaro che tale tradizione implica anche un rifiuto dell'ordinamento politico moderno. Questo non significa che non vi siano molti compiti che possono essere svolti soltanto nel governo e mediante il governo, e che devono ancora essere svolti: nella misura in cui è possibile in uno stato moderno bisogna sostenere la sovranità della legge, combattere l'ingiustizia e la sofferenza immeritata, esercitare la generosità e difendere la libertà, in modi che a volte sono possibili soltanto attraverso l'uso delle istituzioni governative. Ma ciascun compito particolare, ciascuna particolare responsabilità deve essere valutata in base ai propri meriti specifici. La politica sistematica moderna, sia essa liberale, conservatrice, radicale o socialista, deve essere semplicemente rifiutata da un punto di vista che si mantenga davvero fedele alla tradizione delle virtù; poiché la politica moderna, da parte sua, esprime nelle sue forme istituzionali un rifiuto sistematico di tale tradizione.

18. Dopo la virtù: Nietzsche o Aristotele, Trotskij e San Benedetto

Nel capitolo 9 ho posto una domanda categorica: Nietzsche o Aristotele? L'argomento che ha condotto a porre questa domanda aveva due premesse fondamentali. La prima era che oggi il linguaggio (e quindi anche, in larga misura, la pratica) della morale è in uno stato di grave disordine. Tale disordine deriva dalla potenza culturale predominante di un idioma in cui frammenti concettuali male assortiti, originari di parti diverse del nostro passato, vengono dispiegati insieme in discussioni private e pubbliche la cui caratteristica più notevole è l'indecidibilità delle controversie in esse condotte e la palese arbitrarietà di ciascuna delle parti in competizione.

La seconda era che da quando la fede nella teleologia aristotelica cadde in discredito, i filosofi morali hanno sempre tentato di fornire qualche interpretazione alternativa, razionale e secolare, della natura e dello statuto della morale, ma che tutti questi tentativi, per quanto diversi e diversamente interessanti, sono di fatto falliti: un fallimento percepito con la massima chiarezza da Nietzsche. Di conseguenza, la proposta negativa di Nietzsche di radere al suolo le strutture della fede e dell'argomentazione morale tradizionali aveva, sia rispetto alla fede e all'argomentazione morale quotidiane sia rispetto alle costruzioni dei filosofi morali, e nonostante il suo carattere disperato e grandioso, una certa plausibilità: a meno che, naturalmente, il rifiuto iniziale della tradizione morale di cui l'insegnamento aristotelico sulle virtù costituisce il nucleo essenziale non si riveli errato ed erroneamente concepito. A meno che quella

tradizione non possa essere giustificata razionalmente, la posizione di Nietzsche possiede una terribile plausibilità.

Neppure in questo caso, tuttavia, sarebbe facile essere un nietzscheano intelligente nel mondo contemporaneo. L'assortimento dei personaggi ammessi nei drammi della vita sociale moderna accoglie fin troppo bene i concetti e le modalità delle credenze e delle argomentazioni morali che un aristotelico e un nietzscheano concorderebbero nel rifiutare. Il manager burocratico, l'esteta consumista, lo psicoterapeuta, il contestatore e la loro numerosa parentela occupano quasi tutti i ruoli culturalmente riconoscibili a disposizione; le idee della competenza dei pochi e dell'impulso morale di tutti sono i presupposti dei drammi che questi personaggi mettono in scena. Proclamare a gran voce che l'imperatore non portava vestiti significava almeno prendere di mira un unico uomo per il divertimento di tutti gli altri; è molto più improbabile che si raggiunga la popolarità dichiarando che quasi tutti sono vestiti di stracci. Ma il nietzscheano avrebbe se non altro la consolazione di essere impopolaramente nel giusto: a meno che, voglio dire, il rifiuto della tradizione aristotelica non risulti essere stato un errore.

La tradizione aristotelica ha occupato due posizioni distinte nella mia argomentazione: innanzitutto, perché ho suggerito che gran parte della morale moderna è intelligibile soltanto come un insieme di residui frammentari di tale tradizione, e anzi che l'incapacità dei filosofi morali moderni di portare a compimento i loro progetti di analisi e giustificazione è strettamente legata al fatto che i concetti con cui operano sono una combinazione di residui frammentari e di invenzioni moderne inverosimili; ma oltre a ciò, il rifiuto della tradizione aristotelica fu un rifiuto di un tipo di morale del tutto particolare, in cui le regole, che tanto predominano nelle concezioni moderne della morale, sono collocate entro uno schema più vasto dove le virtù occupano la posizione centrale; perciò la coerenza del rifiuto e della confutazione nietzscheane delle moderne morali delle regole, siano esse di tipo utilitaristico o kantiano, non si estendeva necessariamente alla più antica tradizione aristotelica.

È uno dei miei assunti più importanti che contro questa tradizione la polemica nietzscheana fallisce completamente. I fondamenti di questa asserzione possono essere esposti in due modi diversi. Il primo l'ho già accennato nel capitolo 9: Nietzsche riesce nel suo tentativo se tutti quelli che egli si sceglie come antagonisti falliscono nei loro. Altri possono dover riuscire in virtù della forza razionale dei loro argomenti positivi; ma se Nietzsche vince, vince per abbandono.

In realtà non vince. Nei capitoli 14 e 15 ho abbozzato l'argomentazione razionale che può essere svolta in difesa di una tradizione in cui i testi morali e politici aristotelici sono canonici. Per riuscire nel loro intento, Nietzsche o i nietzscheani dovrebbero poter confutare quella argomentazione. Il motivo per cui una tale confutazione è impossibile può essere chiarito nel modo migliore considerando un secondo modo di giustificare il rifiuto delle tesi di Nietzsche. L'uomo nietzscheano, l'Übermensch, l'uomo che trascende, non trova il suo bene in alcun luogo del mondo sociale quale è stato finora, ma soltanto nel suo mondo interiore che gli detta le sue nuove leggi e le sue nuove tavole dei valori. Perché non trova mai nessun valore oggettivo che abbia una autorità su di lui nel mondo sociale quale è stato finora? La risposta non è difficile: dalla descrizione di Nietzsche risulta chiaramente che colui che trascende è carente sia dal punto di vista delle relazioni sia da quello delle attività. Limitiamoci a considerare una parte di un frammento della Volontà di potenza (962): "Un grand'uomo - un uomo che la natura ha concepito e inventato in grande stile - che cos'è?... Se non può condurre, va da solo; allora può accadere che si rivolga con ira a certe cose che incontra lungo il cammino... non vuole cuori che 'simpatizzino' con lui, ma schiavi, strumenti; nei suoi rapporti con gli uomini, è sempre deciso a fare qualcosa di loro. Sa di essere incomunicabile: trova di cattivo gusto la familiarità; e quando gli altri pensano che sia familiare, di solito non lo è. Quando non parla con se stesso, porta una maschera. Preferisce mentire che dire la verità: mentire richiede più spirito e più volontà. C'è una solitudine, dentro di lui, inaccessibile alla lode o al biasimo, la sua giustizia personale, che è al di là di ogni appello".

Questa caratterizzazione del "grand'uomo" è profondamente radicata nell'assunto di Nietzsche che la morale della società europea, fin dalla Grecia arcaica, non è stata altro che una serie di travestimenti della volontà di potenza, e che la pretesa di oggettività di tale morale non può essere sostenuta razionalmente. È per questo che il grand'uomo non può entrare in rapporti mediati dal ricorso a modelli, virtù o valori comuni; egli è per se stesso l'unica autorità, e i suoi rapporti con gli altri devono essere forme di esercizio di questa autorità. Ma adesso possiamo vedere chiaramente che, se l'interpretazione delle virtù che ho difeso è sostenibile, è l'isolamento e la concentrazione esclusiva in se stesso del "grand'uomo" a imporgli il fardello di essere la propria autorità morale autosufficiente. Infatti, se l'idea di valore deve essere espressa in termini di concetti quali quelli di pratica, di unità narrativa della vita umana e di tradizione morale, allora i valori, e con essi gli unici fondamenti dell'autorità delle leggi e delle virtù, possono essere scoperti soltanto partecipando a quei rapporti che costituiscono comunità il cui vincolo essenziale è una visione e una comprensione dei valori condivisa da tutti. Escludere se stessi dall'attività comune in cui inizialmente bisogna imparare con l'obbedienza di un apprendista, isolare se stessi dalle comunità che trovano in attività del genere il loro senso e il loro scopo, significa privarsi della possibilità di trovare qualsiasi valore al di fuori di se stessi. Significa condannare se stessi a quel solipsismo morale che costituisce la grandezza di Nietzsche. Perciò dobbiamo concludere non soltanto che Nietzsche non vince per abbandono nella disputa contro la tradizione aristotelica, ma anche, la qual cosa è forse più importante, che è proprio dal punto di vista di tale tradizione che possiamo comprendere meglio gli errori che si annidano nel cuore stesso della posizione nietzscheana.

Il fascino della posizione di Nietzsche sta nella sua evidente onestà.

Quando esponevo gli argomenti a favore di una versione corretta e riformulata dell'emotivismo, risultò essere conseguenza dell'accettazione della verità dell'emotivismo che un uomo onesto non potesse più voler continuare ad usare almeno la maggior parte

del linguaggio della morale passata, a causa del suo carattere fuorviante. E Nietzsche fu il solo, fra i massimi filosofi, a non ritrarsi di fronte a questa conclusione. Poiché inoltre il linguaggio della morale moderna è gravato di pseudo-concetti come quelli di utilità e di diritti naturali, sembrò che soltanto la risolutezza di Nietzsche ci avrebbe liberato dall'irretimento in questi concetti; ma adesso risulta chiaro che il prezzo da pagare per tale liberazione è l'irretimento in un altro insieme di errori. Anche il concetto del "grand'uomo" nietzscheano è uno pseudo-concetto, benché forse non sia sempre, disgraziatamente, quella che sopra ho definito una finzione. Esso rappresenta il tentativo estremo dell'individualismo di sfuggire alle sue stesse conseguenze. E la posizione nietzscheana risulta essere non una via d'uscita o un'alternativa rispetto allo schema concettuale della modernità individualista liberale, ma al contrario, un ulteriore momento rappresentativo nel suo dispiegamento interno. E quindi possiamo aspettarci che le società individualiste liberali generino, di tanto in tanto, "grandi uomini". Purtroppo!

Era dunque esatto considerare Nietzsche, in un certo senso, come l'ultimo antagonista della tradizione aristotelica. Ma ora risulta che in definitiva la posizione nietzscheana è semplicemente un'ulteriore sfaccettatura di quella stessa cultura morale di cui egli credeva di essere un critico implacabile. Quindi, tutto sommato, l'opposizione morale fondamentale rimane quella fra l'individualismo liberale nell'una o nell'altra delle sue versioni e la tradizione aristotelica nell'una o nell'altra delle sue versioni.

La differenza fra le due sono molto profonde. Si estendono, al di là della politica e della morale, alla comprensione dell'azione umana, sicché concezioni antagonistiche delle scienze sociali, dei loro limiti e delle loro possibilità, sono intimamente collegate con il conflitto fra questi due modi alternativi di considerare il mondo umano. Ecco perché la mia argomentazione si è dovuta estendere a temi quali il concetto di fatto, i limiti della prevedibilità nelle faccende umane e la natura dell'ideologia. E ormai, mi auguro, risulterà che nei capitoli in cui trattavo questi temi non stavo semplicemente accumulando argomenti contro le manifestazioni sociali dell'individualismo

liberale, ma stavo anche gettando le basi per argomenti a favore di un modo alternativo di considerare sia le scienze sociali sia la società, un modo con cui la tradizione aristotelica si può accordare facilmente.

La mia conclusione personale è chiarissima. È che da un lato, nonostante gli sforzi di tre secoli di filosofia morale e di un secolo di sociologia, non possediamo ancora nessuna formulazione coerente e sostenibile razionalmente del punto di vista dell'individualismo liberale; e che dall'altro lato la tradizione aristotelica può essere riformulata in modo da restituire intelligibilità e razionalità ai nostri atteggiamenti e impegni morali e sociali. Ma benché io ritenga che il peso e la direzione di entrambi gli insiemi di argomenti siano razionalmente inoppugnabili, sarebbe imprudente non riconoscere tre specie del tutto diverse di obiezioni che saranno avanzate contro questa conclusione da tre punti di vista del tutto diversi.

In filosofia gli argomenti assumono di rado la forma di dimostrazioni, e quelli più riusciti su dispute fondamentali per la filosofia non la assumono mai. (L'ideale della dimostrazione è un ideale relativamente sterile in campo filosofico). Di conseguenza, è altrettanto raro che coloro che vogliono opporsi ad una data conclusione particolare non si servano di qualche espediente. Mi affretto ad aggiungere immediatamente che con ciò non intendo affatto sostenere che nessuna disputa fondamentale della filosofia sia risolvibile, al contrario. Spesso siamo in grado di stabilire la verità anche in campi in cui non è disponibile alcuna dimostrazione. Ma quando una disputa è risolta, ciò avviene per lo più perché le parti in competizione (o alcuni fra i loro rappresentanti) si sono ritirate dalla discussione e si sono chieste in modo sistematico quali siano i procedimenti razionali appropriati per risolvere questo genere particolare di controversia. È mia opinione personale che sia giunto di nuovo un tempo in cui assolvere a questo compito è imperativo per la filosofia morale; ma non pretendo di essermi imbarcato in esso in questo libro. Tuttavia, le mie valutazioni positive e negative di particolari argomenti presuppongono effettivamente un'interpretazione sistematica della razionalità, che pure non viene qui formulata in modo esplicito.

È questa interpretazione, da fornirsi in un libro successivo, che spero di sviluppare, e che quasi certamente avrò bisogno di sviluppare, contro coloro la cui critica alla mia tesi centrale si basa in gran parte o interamente su una valutazione diversa e incompatibile degli argomenti. È probabile che obiezioni di questo tipo siano presentate da un gruppo eterogeneo di difensori dell'individualismo liberale, alcuni dei quali utilitaristi, altri kantiani, alcuni che ammettono con orgoglio di servire la causa dell'individualismo liberale quale io l'ho definito, altri che affermano che è un fraintendimento associarli alla mia interpretazione di esso.

Un secondo insieme di obiezioni riguarderà certamente la mia interpretazione di quella che ho chiamato la tradizione aristotelica o classica. È infatti evidente che la descrizione che ho fornito si differenzia in molti modi, alcuni assai radicali, da altre appropriazioni e interpretazioni di una posizione morale aristotelica. E qui, almeno in una certa misura, mi trovo in disaccordo con alcuni di quei filosofi verso i quali nutro il più grande rispetto e dai quali ho imparato di più (ma non abbastanza, diranno i loro seguaci): nel passato più recente Jacques Maritain, nel presente Peter Geach. Tuttavia, se la mia interpretazione della natura della tradizione morale è corretta, una tradizione si sostiene e progredisce grazie alle proprie discussioni e ai propri conflitti interni. E persino se vaste parti della mia interpretazione non potessero reggere alla critica, la stessa dimostrazione di questo fatto rafforzerebbe la tradizione che sto tentando di appoggiare e di ampliare. Perciò il mio atteggiamento nei confronti di quelle critiche che considero interne alla tradizione morale che sto difendendo è piuttosto diverso dal mio atteggiamento nei confronti delle critiche puramente esterne. Queste ultime non sono meno importanti, ma sono importanti in modo differente.

In terzo luogo, vi sarà certo un insieme del tutto diverso di critici che cominceranno con il concordare sostanzialmente su quanto ho da dire circa l'individualismo liberale, e tuttavia negheranno non solo che la tradizione aristotelica sia un'alternativa praticabile, ma anche che i problemi della modernità vadano affrontati nei termini di un'opposizione fra tale tradizione e l'individualismo liberale.

L'opposizione intellettuale fondamentale del nostro tempo, dichiareranno questi critici, è fra l'individualismo liberale e certe versioni del marxismo o del neomarxismo. Mi pare che i portavoce più convincenti sul piano intellettuale di questo punto di vista siano quelli che tracciano una genealogia di idee da Kant e Hegel attraverso Marx, e sostengono che il marxismo può riscattare il concetto di autonomia umana dalle sue formulazioni individualistiche originarie e restaurarlo nel contesto di un appello a una forma possibile di comunità nella quale l'alienazione sia stata superata, la falsa coscienza abolita, e i valori dell'eguaglianza e della fratellanza realizzati. Le mie risposte ai critici delle prime due specie sono contenute in larga misura, implicitamente o esplicitamente, in quanto ho già scritto. Occorre invece esplicitare un po' di più le mie risposte al terzo tipo di critica. Esse si dividono in due parti.

La prima è che la rivendicazione da parte del marxismo di un punto di vista caratteristico sul piano morale è scalzata dalla storia morale dello stesso marxismo. In tutti i momenti critici in cui il marxismo ha dovuto assumere esplicitamente posizioni morali (ad esempio quella sul revisionismo di Bernstein nella socialdemocrazia tedesca alla svolta del secolo o quella sul ripudio di Stalin attuato da Kruscev e sulla rivolta d'Ungheria del 1956), esso è sempre ricaduto in versioni più o meno oneste del kantismo o dell'utilitarismo. E la cosa non sorprende. Nel marxismo si cela fin dall'inizio un certo individualismo radicale. Nel primo capitolo del Capitale, quando Marx descrive ciò che accadrà "quando le relazioni pratiche della vita quotidiana non offriranno altro all'uomo che relazioni perfettamente intelligibili e ragionevoli", quella che ritrae è "una comunità di individui liberi" che hanno tutti acconsentito liberamente alla proprietà collettiva dei mezzi di produzione e a diverse regole di produzione e di distribuzione. Questo individuo libero è descritto da Marx come un Robinson Crusoe socializzato; ma Marx non ci dice su quali basi entri a far parte di una libera associazione con altri. Su questo punto fondamentale vi è una lacuna del marxismo, che non è stata colmata in modo adeguato da nessun autore marxista successivo. Non c'è da stupirsi che il principio morale astratto e l'utilità siano stati di fatto i principi di

associazione a cui i marxisti hanno fatto appello, e che nella loro prassi essi abbiano esemplificato esattamente quel tipo di atteggiamento morale che condannano negli altri come ideologico.

In secondo luogo, ho rilevato sopra che i marxisti, quando si muovono verso il potere, tendono sempre a diventare weberiani. Alludevo naturalmente ai casi migliori, come quello jugoslavo o quello italiano: il barbaro dispotismo dello zarismo collettivo che regna a Mosca può essere considerato irrilevante per quanto riguarda la questione dell'essenza morale del marxismo, come la vita del papa Borgia lo era per quella dell'essenza morale del cristianesimo. Nondimeno, si è proposto proprio come una guida per la prassi, come una politica di un genere particolarmente illuminato. Ma è appunto sotto questo aspetto che è stato di aiuto eccezionalmente scarso per un certo periodo dell'epoca attuale. Trotskij, negli ultimissimi anni della sua vita, affrontando la domanda se l'Unione Sovietica fosse in qualche senso un paese socialista, affrontò anche implicitamente la domanda se le categorie del marxismo potessero delucidare il futuro. Egli, da parte sua, faceva dipendere tutto dal risultato di un insieme di previsioni ipotetiche circa possibili eventi futuri nell'Unione Sovietica, previsioni che furono vagliate alla prova dei fatti soltanto dopo la morte di Trotskij. La risposta che esse fornirono era chiara: le stesse premesse di Trotskij implicavano che l'Unione Sovietica non era un paese socialista, e che la teoria che avrebbe dovuto illuminare il cammino verso la liberazione dell'uomo aveva in realtà condotto nelle tenebre.

Nel suo nucleo essenziale, il socialismo marxista è profondamente ottimistico. Infatti, per quanto radicale possa essere la sua critica delle istituzioni capitalistiche e borghesi, esso è obbligato ad affermare che all'interno della società costituita da tali istituzioni sono state accumulate tutte le condizioni preliminari, umane e materiali, per un futuro migliore. Ma se l'impoverimento morale del capitalismo avanzato è quello che tanti marxisti ammettono che sia, da dove devono essere tratte queste risorse per il futuro? Non sorprende che su questo punto il marxismo tenda a produrre una propria versione dello *Übermensch*: il proletario ideale di Lukàcs, il

rivoluzionario ideale del leninismo. Quando il marxismo non diventa socialdemocrazia weberiana o cruda tirannide, tende a diventare fantasticheria nietzschiana. Uno degli aspetti più ammirevoli della fredda risolutezza di Trotskij fu il suo rifiuto di tutte le fantasie del genere.

Un marxista che prendesse molto sul serio gli ultimi scritti di Trotskij sarebbe costretto a un pessimismo del tutto estraneo alla tradizione marxista, e diventando un pessimista avrebbe cessato, in un senso importante, di essere un marxista. Infatti non vedrebbe ormai alcun insieme alternativo accettabile di strutture politiche ed economiche in grado di rimpiazzare le strutture del capitalismo avanzato. Questa conclusione, naturalmente, coincide con la mia. Poiché anch'io non solo ritengo che il marxismo sia esaurito in quanto tradizione politica, una tesi, questa, confermata dalla molteplicità conflittuale e pressoché infinita in fedi politiche che adesso portano bandiere marxiste (il che non esclude affatto che il marxismo continui ad essere una delle più ricche fonti di idee sulla società moderna), ma credo che questo esaurimento sia condiviso da tutte le altre tradizioni politiche all'interno della nostra cultura. Questa è una delle conclusioni che vanno tratte dagli argomenti del capitolo precedente. Ma ne segue allora, più in particolare, che alla tradizione morale che sto difendendo non corrisponde nessuna politica contemporanea di qualche rilievo, e più in generale che la mia argomentazione obbliga me e chiunque altro la condivide a un pessimismo sociale generalizzato? Niente affatto.

E sempre rischioso tracciare paralleli troppo precisi fra un periodo storico e un altro, e fra i più fuorvianti di tali paralleli vi sono quelli che sono stati tracciati fra la nostra epoca in Europa e nel Nordamerica e l'epoca in cui l'impero romano declinava verso i secoli oscuri. Tuttavia certi parallelismi esistono. Un punto di svolta decisivo in quella storia più antica si ebbe quando uomini e donne di buona volontà si distolsero dal compito di puntellare l'imperium romano e smisero di identificare la continuazione della civiltà e della comunità morale con la conservazione di tale imperium. Il compito che invece si prefissero (spesso senza rendersi conto pienamente di ciò che stavano facendo) fu la costruzione di nuove

forme di comunità entro cui la vita morale potesse essere sostenuta, in modo che sia la civiltà sia la morale avessero la possibilità di sopravvivere all'epoca incipiente di barbarie e di oscurità. Se la mia interpretazione della nostra situazione morale è esatta, dovremmo concludere che da qualche tempo anche noi abbiamo raggiunto questo punto di svolta. Ciò che conta, in questa fase, è la costruzione di forme locali di comunità al cui interno la civiltà e la vita morale e intellettuale possano essere conservate attraverso i nuovi secoli oscuri che già incombono su di noi. E se la tradizione delle virtù è stata in grado di sopravvivere agli orrori dell'ultima età oscura, non siamo del tutto privi di fondamenti per la speranza. Questa volta, però, i barbari non aspettano di là dalle frontiere: ci hanno già governato per parecchio tempo. Ed è la nostra inconsapevolezza di questo fatto a costituire parte delle nostre difficoltà. Stiamo aspettando: non Godot, ma un altro San Benedetto, senza dubbio molto diverso.

19. Poscritto alla seconda edizione

Devo molto, e in più di un senso, ai numerosi critici della prima edizione di questo libro. Alcuni hanno identificato errori, che variano da confusioni sui nomi a un errore fattuale a proposito di Giotto; alcuni hanno messo in rilievo le carenze della narrazione storica che fornisce a *Dopo la virtù* la sua unità argomentativa; alcuni hanno contestato la mia diagnosi della situazione della società moderna e più in particolare di quella contemporanea; alcuni, infine, hanno messo in questione in molti modi diversi la sostanza e il metodo di argomenti specifici.

Alle critiche del primo tipo è stato facile rispondere: tutti gli errori finora identificati sono stati corretti in questa seconda edizione. Sotto questo aspetto, sono particolarmente grato a Hugh Lloyd-Jones e a Robert Wachbroit. Rispondere agli altri tipi di critica è un compito non solo più difficile, ma che mi obbliga a intraprendere una serie di progetti a lungo termine rivolti ai diversi riferimenti disciplinari dei miei critici. E infatti sia una forza sia una debolezza di *Dopo la virtù* il fatto che nello scriverlo io avessi due preoccupazioni dominanti: da un lato, esporre la struttura globale di una singola tesi complessa circa il ruolo delle virtù nella vita umana, anche se questo comportava che gli argomenti subordinati all'interno di tale tesi venissero abbozzati più che enunciati pienamente; dall'altro, fare questo in modo da rendere evidente come la mia tesi fosse profondamente incompatibile con le tradizionali linee di confine accademiche fra le varie discipline, linee di confine che spesso producono una settorializzazione del pensiero che distorce o oscura relazioni fondamentali, anche se questo comportava alcune gravi inadeguatezze dal punto di vista di coloro che sono immersi in ciascuna delle singole discipline autonome secondo l'ordinamento

accademico. Spero che almeno parte di ciò che manca sarà fornita dai miei scambi di idee con numerosi critici sulle riviste «Inquiry», «Analyse und Kritik» e «Soundings», tutte in corso di stampa, e che difetti molto maggiori saranno rimediati nel seguito di Dopo la virtù, Giustizia e ragionamento pratico, a cui sto lavorando adesso*. Ma diversi critici mi hanno convinto che alcune delle insoddisfazioni immediate dei lettori di Dopo la virtù potevano essere, se non cancellate, almeno attenuate da una nuova e più adeguata enunciazione di posizioni centrali per lo schema complessivo dell'argomentazione o da esso presupposte. Vi sono forse tre campi distinti in cui questa necessità si pone nel modo più urgente.

1. Il rapporto della filosofia con la storia

"Ciò che mi infastidisce è che non si distingua [la storia dalla filosofia]", ha scritto William K. Frankena (Ethics, 93, 1983, p. 500), "o che si dia l'impressione che una ricerca storica possa confermare una tesi filosofica, come sembra fare MacIntyre." Qui Frankena si fa portavoce di quella che è ancora l'ortodossia accademica, pur mostrando, come altre ortodossie moderne, segni di esaurimento. Da questo punto di vista la filosofia è una cosa e la storia un'altra, completamente diversa. Allo storico delle idee è assegnato il compito di raccontare il sorgere e il decadere delle idee, proprio come allo storico politico è assegnato quello di raccontare il sorgere e il decadere degli imperi. I compiti riservati ai filosofi sono di due specie. Quando si tratta di argomenti diversi dalla filosofia medesima, come la morale, tocca al filosofo stabilire quali siano i criteri appropriati di razionalità e di verità per quel settore particolare. Quando la filosofia ha fatto di se stessa il proprio argomento, tocca al filosofo stabilire che cosa è effettivamente vero, servendosi dei migliori metodi razionali. È questa concezione della divisione accademica del lavoro che Frankena sembra presupporre quando dice dell'emotivismo come teoria filosofica: "Se possiedo gli strumenti concettuali adeguati, io posso capire che cosa è questa

teoria senza considerarla come il risultato di uno sviluppo storico; e, per quanto mi è dato di vedere, posso anche accertare il suo statuto di teoria vera, o falsa, o razionalmente credibile, senza considerarla come un risultato del genere. In realtà, gli stessi argomenti di MacIntyre contro l'emotivismo sono derivati dalla filosofia analitica; e la sua tesi che i tentativi moderni di giustificare la morale falliscono e dovevano fallire è una tesi che può essere confermata soltanto dalla filosofia analitica, non da qualche specie di storia" (loc. cit.).

Contro questa opinione devo sostenere che sebbene argomenti del genere prediletto dalla filosofia analitica possiedano davvero una forza innegabile, è solo all'interno del contesto di un tipo particolare di ricerca storica che essi possono suffragare la specie di tesi sulla verità e sulla razionalità che i filosofi aspirano di solito a giustificare. Come osserva Frankena, questa mia affermazione non è affatto originale: egli cita Hegel e Collingwood, e avrebbe potuto citare Vico. Infatti fu Vico a sottolineare per primo l'importanza del fatto innegabile, che sta diventando noioso continuare a ripetere, che almeno le tematiche della filosofia morale (i concetti, le massime, gli argomenti e i giudizi assiologici e normativi su cui i filosofi morali indagano) non si trovano se non incarnati nella vita storica di gruppi sociali particolari, e possiedono quindi le caratteristiche tipiche dell'esistenza storica: identità e insieme mutamento attraverso il tempo, espressione tanto nella pratica istituzionalizzata quanto nel discorso, interazione e interrelazione con svariate forme di attività. Una morale che non sia la morale di una società particolare non può essere trovata in nessun luogo. Ci fu la morale-dell'Atene-del-quarto-secolo, ci furono le morali-dell'Europa-occidentale-del-tredicesimo-secolo, ci sono numerose morali di questo genere, ma dove mai è esistita o esiste la *morale in sé*?

Kant, naturalmente, credeva di essere riuscito a rispondere a questa domanda. Ed è importante che sia la filosofia morale analitica sostenuta da Frankena sia il tipo di storicismo sostenuto da me siano fondamentalmente reazioni alle critiche della risposta trascendentale di Kant. Infatti la tesi di Kant che la natura della ragione umana sia tale che esistano principi e massime cui qualsiasi

essere razionale dà necessariamente il proprio assenso, tanto nel pensiero quanto nel volere, si è scontrata con due specie distinte di obiezioni essenziali. Una, a cui Hegel e gli storicisti successivi hanno dato gran peso, era che quelli che Kant presentava come i principi universali e necessari della mente umana risultavano essere in realtà principi specifici di tempi, luoghi e fasi particolari dell'attività e della ricerca umana. Proprio come quelli che Kant considerava i principi e i presupposti della scienza della natura in quanto tale risultarono essere in ultima analisi i principi e i presupposti specifici della fisica newtoniana, così quelli che Kant considerava i principi e i presupposti della morale in quanto tale risultarono essere i principi e i presupposti di una morale assolutamente specifica, di una versione secolarizzata del protestantesimo che fornì all'individualismo liberale moderno uno dei suoi atti costitutivi. Quindi la pretesa all'universalità crollò. Un secondo insieme di obiezioni consisteva nell'affermare che le concezioni della necessità, dell'a priori e del rapporto dei concetti e delle categorie con l'esperienza, richieste dal progetto trascendentale kantiano, fossero insostenibili: e la storia delle successive critiche filosofiche delle posizioni kantiane originarie, della loro riformulazione prima da parte dei neokantiani e in seguito, in modo più radicale, da parte degli empiristi logici, e infine della critica che subirono a loro volta queste riformulazioni, è essenziale per il processo storico attraverso cui la filosofia analitica è giunta ad essere quello che è. Il recente sovvertimento definitivo delle distinzioni fondamentali per il progetto kantiano e per i suoi successori attuata da Quine, Sellars, Goodman e altri, è stato raccontato in ordine cronologico da Richard Rorty, che ha rilevato come un effetto di esso sia stato di ridurre in misura notevole il consenso nella comunità dei filosofi analitici su quali siano i problemi centrali della filosofia (Conseguenze del pragmatismo, tr. it., Feltrinelli 1986, pp. 217-22). Ma questa non è stata l'unica conseguenza, e neppure la più importante.

Infatti ciò che la filosofia analitica, nel suo progresso, è riuscita a stabilire, è che non vi è nessun fondamento valido per credere in principi universali e necessari (al di fuori delle ricerche puramente

formali) che non siano relativi a un qualche insieme di assunzioni. I primi principi cartesiani, le verità a priori kantiane, e persino gli spettri di questi concetti che per tanto tempo hanno infestato l'empirismo, sono stati tutti cacciati dalla filosofia. La conseguenza è che la filosofia analitica è diventata una disciplina (o una sottodisciplina?) la cui competenza è stata limitata allo studio delle inferenze. Rorty esprime questa conclusione dicendo che "l'ideale della capacità filosofica è vedere l'intero universo delle asserzioni possibili in tutti i loro reciproci rapporti d'inferenza, e quindi essere capace di costruire, o criticare, qualsiasi argomento" (op. cit., p. 218). E David Lewis, ha scritto: "Le teorie filosofiche non sono mai confutate definitivamente. (O quasi mai: può darsi che Godei e Gettier l'abbiano fatto). La teoria sopravvive alla propria confutazione, ma pagando un prezzo... Le nostre 'intuizioni' sono soltanto opinioni, e lo stesso vale per le nostre teorie filosofiche... un compito ragionevole per il filosofo è di condurle a un equilibrio. Il nostro compito comune è di scoprire quali siano gli equilibri che possono resistere all'analisi, ma spetta a ciascuno di noi, singolarmente, giungere a collocarsi nell'uno o nell'altro di essi... Una volta che abbiamo davanti il menu delle teorie ben costruite, la filosofia è questione di opinioni..." (Philosophical Papers, voi. I, Oxford 1983, pp. X-XI).

La filosofia analitica, cioè, può in circostanze molto rare produrre risultati praticamente conclusivi di genere negativo. Può dimostrare, in un numero ristretto di casi, che una certa posizione contiene davvero troppe incoerenze e contraddizioni perché qualsiasi persona ragionevole continui a sostenerla. Ma non può mai stabilire l'accettabilità razionale di qualsiasi posizione particolare in casi in cui ciascuna delle posizioni alternative antagonistiche disponibili abbia un'ampiezza e un campo di applicazione sufficienti e i sostenitori di ciascuna siano disposti a pagare il prezzo necessario per garantire la coerenza e la mancanza di contraddizioni. Di qui il sapore particolare di tanti scritti analitici contemporanei (di autori dotati di un'autocoscienza filosofica inferiore a quella di Rorty e di Lewis), in cui passaggi argomentativi dove le più sofisticate tecniche logiche e semantiche disponibili sono dispiegate per assicurare il

massimo rigore si alternano con passaggi che non sembrano fare altro che cucire insieme alla meglio un insieme di preferenze arbitrarie e vagamente collegate; la filosofia analitica contemporanea manifesta uno strano connubio fra un idioma che deve moltissimo a Frege e a Carnap e un altro che deriva dalle forme più ingenuie dell'esistenzialismo.

Ciò che questo esito suggerisce allo storicista è innanzitutto che i filosofi analitici, rappresentati da Rorty, Lewis e anche da Frankena, sembrano decisi a continuare a considerare le argomentazioni come oggetti d'indagine astratti dai contesti storici e sociali di attività e di ricerca in cui trovano o trovavano il loro ambiente naturale, e da cui traggono tipicamente il loro significato particolare. Ma nel far questo, il filosofo analitico rischia di ereditare dai suoi progenitori kantiani quei fraintendimenti che derivavano dalla prima delle due obiezioni fondamentali alla versione personale di Kant del progetto trascendentale. Se infatti, ad esempio, riteniamo che i principi e le categorie della meccanica newtoniana soddisfino le esigenze della razionalità-in-sé, lasciamo in ombra proprio quell'aspetto di essi che li rendeva razionalmente superiori ai loro unici avversari disponibili nel contesto effettivo dell'indagine fisica a cavallo fra il Seicento e il Settecento.

La superiorità razionale della fisica newtoniana rispetto a quelle galileiana e aristotelica che l'avevano preceduta e a quella cartesiana che le si contrapponeva sta nel fatto che essa era in grado di superare i loro limiti risolvendo problemi in campi in cui esse non potevano compiere alcun progresso, a causa dei loro stessi modelli di progresso scientifico. Quindi non possiamo dire in che cosa consistesse la superiorità razionale della fisica newtoniana se non da un punto di vista storico, analizzando il suo rapporto con quelle teorie precedenti e rivali che essa sfidò e sconfisse. Se si astrae la fisica newtoniana dal suo contesto e poi ci si domanda in che cosa consista la superiorità dell'una rispetto alle altre, si va incontro a problemi insolubili di incommensurabilità. Perciò sapere come Newton e i newtoniani giunsero concretamente ad adottare e a sostenere le loro opinioni è essenziale per capire perché la fisica newtoniana vada considerata razionalmente superiore. La filosofia

della scienza fisica dipende dalla storia della scienza fisica. Ma il caso della morale non è affatto diverso.

Le filosofie morali, per quanto possano aspirare a risultati superiori, di fatto articolano sempre la morale di un qualche punto di vista sociale e culturale specifico: Aristotele è il portavoce di una classe di ateniesi del quarto secolo, Kant, come ho già osservato, dà una voce razionale alle forze sociali emergenti dell'individualismo liberale. Ma persino questo modo di esporre le cose è inadeguato, poiché considera ancora la morale e la filosofia morale come due sfere separate. Invece qualsiasi morale particolare contiene nel suo nucleo essenziale modelli in base ai quali le ragioni di un'azione vengono giudicate più o meno adeguate, concezioni circa il legame fra le proprietà del carattere e quelle delle azioni, giudizi sul modo in cui le regole devono essere formulate, e così via. Perciò, benché ogni morale particolare contenga sempre qualcosa di più della filosofia in essa implicita, non esiste fede morale che non comporti una certa posizione filosofica, esplicita o implicita. Le filosofie morali sono, prima di ogni altra cosa, le articolazioni esplicite delle pretese alla devozione razionale da parte di morali particolari. Ecco perché la storia della morale e quella della filosofia morale sono una storia sola. Ne segue che quando morali antagoniste avanzano pretese rivali e incompatibili, vi è sempre, a livello di filosofia morale, una disputa circa la capacità dell'una di comprovare la propria pretesa di superiorità razionale rispetto all'altra.

Come bisogna giudicare queste pretese? Come nel caso della scienza naturale, non esistono modelli generali e atemporalmente. È dalla capacità di una particolare filosofia morale, che articola le pretese di una morale particolare, di identificare e di trascendere i limiti della sua o delle sue antagoniste (limiti che in linea di principio, benché non sempre di fatto, sono identificabili in base ai modelli razionali che gli esponenti della morale antagonista sono obbligati a sostenere dalla loro fede in essa), che risulta la superiorità razionale di quella filosofia morale particolare e di quella morale particolare. La storia unitaria della morale e della filosofia morale è una storia di sfide successive a qualche ordine morale preesistente, una storia in cui la questione di quale parte abbia sconfitto l'altra nell'ar-

gomentazione razionale va sempre distinta da quella di quale parte abbia mantenuto o conquistato l'egemonia sociale e politica. Ed è solo mediante il riferimento a questa storia che i problemi di superiorità razionale possono essere risolti. La storia unitaria della morale e della filosofia morale, scritta da questo punto di vista, è parte integrante del compito della filosofia morale contemporanea esattamente come la storia della scienza lo è del compito della filosofia della scienza contemporanea.

Spero che adesso sia più chiaro il motivo del dissenso fra me e Frankena. Egli sembra ritenere che i metodi della filosofia analitica siano sufficienti per stabilire che cosa è vero o falso, e cosa è ragionevole credere in fatto di filosofia morale, e che l'indagine storica sia irrilevante, lo ritengo non solo che l'indagine storica sia necessaria per stabilire la natura di un particolare punto di vista, ma anche se sia nella sua competizione storica che qualsiasi punto di vista dato stabilisce o non riesce a stabilire la propria superiorità razionale rispetto ai suoi particolari antagonisti in certi contesti specifici. Nel far questo verranno impiegate molte delle capacità e delle tecniche della filosofia analitica; e in rare occasioni queste tecniche possono essere sufficienti per screditare un'opinione. Perciò, quando Frankena dice a ragione che io adopero talvolta argomenti derivati dalla filosofia analitica per stabilire il fallimento di una teoria o di un insieme di teorie particolari, non mi attribuisce nulla che sia incoerente con il mio storicismo, né con il mio rifiuto dell'idea che la filosofia analitica possa mai fornire basi sufficienti per l'affermazione di qualsiasi punto di vista positivo nella filosofia morale.

Quando dunque intendiamo l'emotivismo come una replica a una particolare congiunzione storica di una teorizzazione morale intuizionista con l'esercizio di un tipo specifico di giudizio morale, siamo in grado di comprendere le sue asserzioni non soltanto come una tesi circa il significato atemporale delle proposizioni utilizzate nei giudizi morali (una tesi poco plausibile), ma anche, il che è più importante, come una tesi empirica circa l'uso e la funzione di giudizi morali che possono valere in un ambito più o meno vasto di situazioni storiche. Quindi chiarire il processo attraverso cui la

teoria giunse ad essere avanzata e il tipo di situazione in cui si inseriva è importante sia per la comprensione sia per la valutazione della teoria stessa, cosa che la netta distinzione di Frankena fra ricerca filosofica e storia tende a nascondere.

A quanto ho detto si può muovere la seguente obiezione. Se siamo in grado di scrivere il genere di storia filosofica che ho concepito (ed è proprio questo che ho tentato di scrivere in *Dopo la virtù*), allora, nel fare la cronaca delle sconfitte di una teoria o delle vittorie di un'altra rispetto alla superiorità razionale, noi cronisti dobbiamo introdurre in quella storia modelli in base ai quali va giudicata la superiorità razionale di una teoria rispetto a un'altra. Tali modelli richiederanno a loro volta una giustificazione razionale, e questa giustificazione non può essere fornita da una storia che può essere scritta solo dopo che è stata fornita una giustificazione per quei modelli. Perciò lo storicista fa appello velatamente a modelli non storici, modelli che presumibilmente dovrebbero ricevere una giustificazione trascendentale oppure analitica, tipi di giustificazione che io ho rifiutato.

Questa obiezione non regge. Infatti la nostra situazione rispetto alle teorie circa quello che rende una teoria razionalmente superiore a un'altra, non è diversa dalla nostra situazione rispetto alle teorie scientifiche o alle morali e alle filosofie morali da esse inscindibili. Tanto nel primo caso quanto nel secondo, ciò a cui dobbiamo tendere non è una teoria perfetta, una teoria che qualsiasi essere razionale debba necessariamente approvare perché invulnerabile o quasi invulnerabile alle obiezioni, ma piuttosto la migliore teoria emersa finora nella storia di questa classe di teorie. Perciò dovremmo aspirare a fornire la migliore teoria formulata sinora su che tipo di teoria debba essere la migliore teoria formulata sinora: nulla di più, ma anche nulla di meno.

Ne segue che gli scritti di questo genere di storia filosofica non possono mai essere portati a un compimento assoluto. Bisogna sempre lasciare aperta la possibilità che in qualsiasi campo particolare, sia esso la scienza della natura, o la morale con la filosofia morale che la articola concettualmente, o la teoria della teoria, appaia qualche nuova sfida capace di spodestare quella che

era stata riconosciuta come la migliore teoria formulata sinora. Perciò questo tipo di storicismo, diversamente da quello di Hegel, implica una sorta di fallibilismo: è un tipo di storicismo che esclude ogni pretesa di conoscenza assoluta. Ciononostante, se un certo schema morale particolare è riuscito a trascendere le limitazioni dei suoi predecessori e in tal modo ha fornito i migliori mezzi finora disponibili per comprendere questi predecessori, e ha poi affrontato una serie di sfide da parte di diversi punti di vista antagonisti, riuscendo però ogni volta a modificare se stesso nelle maniere necessarie per assorbire le energie positive di questi ed evitarne nel contempo le debolezze e le limitazioni, e ha fornito la migliore spiegazione data finora di tali debolezze e limitazioni, allora abbiamo i migliori motivi possibili di confidare che anche le sfide future saranno fronteggiate con successo, che i principi che costituiscono il nucleo di quello schema morale siano principi duraturi. E appunto questo è il risultato che attribuisco allo schema morale fondamentale di Aristotele in *Dopo la virtù*.

Che questo fosse il tipo di tesi storicistica che sostenevo e che sostengo non è stato chiarito adeguatamente, né è stata adeguatamente precisata la forma dell'argomentazione che ho sviluppato a favore di essa. Infatti io non affermavo semplicemente che quello che ho chiamato il progetto illuminista è fallito in base ai suoi stessi criteri, poiché i suoi esponenti non sono mai riusciti a determinare un insieme esclusivo di principi morali giustificabili cui nessun soggetto pienamente razionale potesse fare a meno di consentire, né affermavo semplicemente che anche la filosofia di Nietzsche è fallita in base ai suoi stessi criteri, ma sostenevo inoltre che le basi per capire questi fallimenti potevano essere ricavate soltanto dalle risorse offerte da un'interpretazione aristotelica delle virtù, che risulta emergere dai suoi specifici scontri storici come la migliore teoria formulata finora, esattamente nel senso che ho precisato. Ma bisogna osservare che non ho affermato, in *Dopo la virtù*, di avere già dimostrato questa tesi, né lo pretendo adesso. Che cos'altro rimane da fare?

Annette Baier mi ha rimproverato di non aver capito la forza della posizione di Hume (in un articolo che sarà pubblicato fra poco su

«Analyse und Kritik»). Onora O'Neill ha affermato che la mia interpretazione di Kant è parziale e semplicistica (in un articolo che uscirà fra poco su «Inquiry»). Simpatizzo in larga misura con entrambe le rimostranze, poiché sono effettivamente le due diversissime interpretazioni del ragionamento pratico proposte da Hume e da Kant a rappresentare la sfida fondamentale allo schema aristotelico e all'interpretazione del ragionamento pratico in esso implicita. E finché non sia stato chiarito il rapporto fra queste tre interpretazioni, la tesi centrale di *Dopo la virtù* non sarà comprovata nel modo richiesto dalla teoria storicistica della conoscenza presupposta dalla narrazione argomentativa svolta nel libro.

Infine, non si può passare sotto silenzio un terzo tipo di critica, molto diverso dai precedenti, del modo in cui filosofia e storia vengono collegate in *Dopo la virtù*. Se Frankena pensa che io non apprezzi a sufficienza la filosofia analitica, Abraham Edel pensa che io continui ad essere fin troppo un filosofo analitico, e mi accusa di non essere altro che "un filosofo analitico eretico la cui eresia rimane legata" alle catene della tradizione analitica («Zygon», 18, 1983, p. 344). Il succo della sua critica è in primo luogo che io concentro troppo l'attenzione sul livello della teorizzazione esplicita, dei concetti articolati intellettualmente e delle storie che le varie persone raccontano circa le loro condizioni, e non abbastanza sulla vita reale, sociale e istituzionale, di queste persone; in secondo luogo, che la mia partigianeria mi porta a distorcere la storia vera e complessa della morale nell'interesse del mio punto di vista aristotelico. Mentre Frankena mi considera un filosofo analitico inadeguato con un interesse addizionale e non del tutto pertinente nei confronti della storia, Edel mi considera uno storico della società inadeguato che continua a tirare in ballo senza necessità la filosofia analitica. Perciò la critica di Edel è l'immagine speculare di quella di Frankena, e la cosa non sorprende.

Infatti il genere di storia filosofica che voglio scrivere, se in certi punti rompe con i canoni della filosofia analitica, in altri viola quelli della storia sociale accademica, e questo forse in due sensi. Innanzitutto, dal punto di vista che sto assumendo le imprese teoriche e filosofiche, i loro successi e fallimenti, influiscono sulla

storia molto più di quanto abbiano ritenuto generalmente gli storici accademici. Le controversie che vanno risolte in questo campo sono questioni di fatto che riguardano l'influenza causale. Esse comprendono questioni quali la natura dell'influenza dei pensatori dell'illuminismo scozzese sui mutamenti sociali, morali e politici di Gran Bretagna, Francia e America. La risposta a domande del genere dipende da indagini, ad esempio, sul ruolo e l'efficacia sociale delle università e dei college in quanto portatori di idee. E può darsi che alla fine l'indagine storica dimostri che la mia attenzione per la teorizzazione esplicita, i concetti articolati intellettualmente e la narrazione di storie era fuori luogo. Ma finora rimango persuaso del contrario.

In secondo luogo, di solito le narrazioni della storia sociale accademica sono scritte in un modo che presuppone proprio quel tipo di distinzione logica fra questioni di fatto e questioni di valore che l'interpretazione della narrazione svolta in *Dopo la virtù* mi obbliga a negare. E la storia filosofica che costituisce la narrazione centrale di questo stesso libro è scritta dal punto di vista della conclusione che essa stessa raggiunge e conferma, o meglio confermerebbe se la sua narrazione fosse ampliata, come spero di fare nel seguito di *Dopo la virtù*. Non è quindi un caso, né un difetto, che la narrazione di *Dopo la virtù* sia una narrazione partigiana, come le sue volute unilaterialità.

Tuttavia Edel ha ovviamente ragione in misura sostanziale in entrambe le sue accuse. È vero che gran parte della storia sociale e istituzionale a cui *Dopo la virtù* si riferisce nella migliore delle ipotesi indirettamente è essenziale per il genere di narrazione che ho indicato nel libro, ma che non sono ancora riuscito a scrivere; e la storia dei rapporti reciproci fra l'interpretazione aristotelica delle virtù e altri schemi morali dal platonismo in poi è evidentemente molto più complessa di quanto io abbia riconosciuto. Perciò sia Frankena sia Edel hanno espresso ammonizioni salutari tanto per me quanto per i miei lettori, identificando temi a cui ho come minimo prestato un'attenzione insufficiente. Rimarrò sempre debitore delle loro recensioni.

2. Le virtù e la questione del relativismo

Dubbi importanti circa l'interpretazione delle virtù da me proposta sono stati sollevati da Samuel Scheffler («Philosophical Review», 92, n. 3, luglio 1983) e da Stanley Hauerwas e Paul Wadell («The Thomist», 46, n. 2, aprile 1982); Robert Wachbroit ha suggerito che un'implicazione di tale interpretazione è l'inevitabilità di una qualche versione del relativismo («Yale Law Journal», 92, n. 3, gennaio 1983). Dal momento che sarò in grado di ribattere adeguatamente all'argomentazione di Wachbroit solo se riuscirò a rispondere alle domande poste da Scheffler e da Hauerwas e Wadell, il modo più efficace di trattare i loro scetticismi circa i punti fondamentali della mia argomentazione costruttiva è di trattarli insieme.

La mia interpretazione delle virtù procede attraverso tre fasi: la prima riguarda le virtù come qualità necessarie per conseguire i valori interni alle pratiche; la seconda le considera come qualità che concorrono a formare il valore di una vita intera; la terza che le collega al perseguimento di un bene per gli esseri umani la concezione del quale può essere elaborata e posseduta soltanto all'interno di una tradizione sociale che perdura. Perché cominciare dalle pratiche? Dopo tutto, altri filosofi morali hanno incominciato con una considerazione delle passioni e dei desideri, o con la delucidazione di qualche concezione del dovere o della bontà. In entrambi i casi, la discussione è fin troppo soggetta a lasciarsi guidare, nel suo proseguimento, da una qualche versione della distinzione mezzo-fine secondo cui tutte le attività umane o sono rivolte come mezzi verso fini già dati o stabiliti, oppure possiedono semplicemente in se stesse il proprio valore, o magari rientrano contemporaneamente in entrambe le categorie. Ciò che questa struttura trascurava di considerare sono quelle forme continuative di attività umana in cui i fini devono essere scoperti e poi sempre di nuovo riscoperti, e devono essere escogitati sempre nuovi mezzi per perseguirli: e così facendo, essa nasconde l'importanza dei modi in cui tali forme di attività generano nuovi fini e nuove concezioni dei fini. La classe delle pratiche, definita come io l'ho definita, è la classe i cui elementi sono appunto queste forme di attività, e la risposta

più breve alle domande di Hauerwas e Wadell sul motivo per cui certi elementi sono inclusi in tale classe e altri esclusi (perché, hanno chiesto, è inclusa all'architettura ma non l'arte dei muratori?), è che gli elementi esclusi non sono forme di attività di quel genere.

L'importanza di cominciare dalle pratiche in qualsiasi considerazione delle virtù sta quindi nel fatto che l'esercizio delle virtù non possiede soltanto un valore fine a se stesso (sebbene risulti che non si può essere autenticamente coraggiosi, o giusti, o quel che vi pare, se non si coltivano queste virtù come fini a se stesse), ma a scopi e propositi ulteriori, e di solito è proprio cogliendo questi scopi e propositi che giungiamo inizialmente ad apprezzare le virtù. Tuttavia esse non sono collegate ai valori che forniscono loro ulteriori scopi e propositi nel modo in cui un'abilità specifica è collegata ai fini che si raggiungono esercitandola con successo, e neppure nel modo in cui una siffatta abilità è collegata a quegli oggetti del nostro desiderio che possiamo riuscire a possedere esercitandola con successo. Kant aveva perfettamente ragione di supporre che gli imperativi morali non avessero nulla a che fare né con l'abilità, né con la prudenza quale egli la definiva. Era però in errore nel supporre che l'unica alternativa rimanente fosse che dovessero essere imperativi categorici nella sua accezione del termine. Ma questa è appunto la conclusione che si potrebbe raggiungere, anche prescindendo dai motivi addizionali dello stesso Kant, se si tentasse di comprendere le virtù al di fuori del contesto delle pratiche. Infatti i valori interni alle pratiche che non possono essere conseguiti senza l'esercizio delle virtù non sono i fini perseguiti da individui particolari in circostanze particolari, ma le eccellenze specifiche di quei tipi di pratiche, che vengono o non vengono raggiunte, verso cui si procede o non si riesce a procedere, a seconda del modo in cui si perseguono i propri fini e scopi particolari in circostanze particolari. La nostra concezione di tali eccellenze muta attraverso il tempo parallelamente alla trasformazione dei nostri scopi.

Capire questo è una condizione preliminare necessaria per replicare all'obiezione di Scheffler alla mia tesi circa la connessione fra virtù e pratiche: "Anche se MacIntyre nega che dalla sua

interpretazione segua che un grande giocatore di scacchi non può essere vizioso, io non sono del tutto convinto che abbia il diritto di negarlo, e comunque egli sembra davvero compiacersi di dire qualcosa che mi colpisce per la sua plausibilità appena maggiore, cioè che un grande giocatore di scacchi che sia vizioso non può raggiungere nessuno dei valori interni al gioco degli scacchi" (p. 446). Scheffler mi attribuisce opinioni che corrispondono esattamente a quelle che in effetti sostengo, ma soltanto, ovviamente, se per "valori interni" intende quello che intendo io. Ma se si intende quello che intendo io, la risposta a Scheffler è evidente.

Immaginiamo un giocatore di scacchi infinitamente abile, che si preoccupi solo di vincere, e se ne preoccupi moltissimo. Le sue capacità sono tali da classificarlo fra i grandi maestri. Quindi è un grande giocatore di scacchi. Ma poiché si preoccupa soltanto di vincere (e forse dei valori connessi in modo contingente alla vittoria, quali la fama, il prestigio e il denaro), i valori di cui si preoccupa non sono affatto specifici del gioco degli scacchi o di altri giochi dello stesso tipo, come deve esserlo invece qualsiasi valore che sia interno alla pratica degli scacchi nel senso in cui io uso questa espressione. Infatti egli avrebbe potuto raggiungere esattamente lo stesso valore, quello della vittoria e delle sue ricompense contingenti, in qualunque altro campo in cui vi sia una competizione e vi siano vincitori, se fosse stato in grado di raggiungere un livello analogo di abilità in tali campi. Perciò quello di cui si preoccupa e che consegue come suo valore non è il genere di eccellenza specifica degli scacchi o il genere di piacere che si aggiunge a tale eccellenza come effetto di essa, valore che giocatori di scacchi molto meno abili possono conseguire al loro livello. Quindi l'obiezione di Scheffler non regge: il rapporto delle virtù con le pratiche, una volta che sia stato distinto da quello delle abilità con le pratiche con maggiore chiarezza di quanto io sia riuscito a fare nella mia interpretazione precedente, non implica le infelici conseguenze che Scheffler è incline ad attribuirgli.

L'obiezione di Scheffler sembra dovuta anche in parte a un altro difetto di scarsa chiarezza nella mia esposizione. Egli afferma infatti che secondo la mia teoria "le virtù sono caratterizzate

provvisoriamente in riferimento al concetto di pratica, e questa interpretazione provvisoria viene poi modificata ed ampliata in stadi successivi" (p. 446). Avrei dovuto chiarire che non intendevo suggerire (anche se di fatto pare che io abbia suggerito) che l'interpretazione iniziale delle virtù in termini di pratiche ci fornisse una concezione adeguata della virtù, che in seguito venisse semplicemente arricchita ed ampliata grazie al collegamento con le idee del bene di un'intera vita umana e della continuità di una tradizione. Al contrario, nessuna qualità umana può essere considerata una virtù a meno che non soddisfi le condizioni precisate in ciascuna delle tre fasi. Questo è importante, perché esistono qualità che è quanto meno plausibile intendere come soddisfacenti le condizioni derivate da tale concetto di pratica, ma che non sono virtù, qualità che superano gli esami della prima fase ma non quelli della seconda o della terza.

Consideriamo ad esempio qualità come la spietatezza e l'implacabilità, e distinguiamole dalla qualità, legata alla *phrónesis*, di sapere quando è il caso di essere spietati o implacabili. Evidentemente vi sono pratiche (un esempio è l'esplorazione di zone selvagge) in cui la capacità di essere spietati e implacabili nel condurre se stessi e gli altri può essere una condizione non solo per il successo, ma per la stessa sopravvivenza. Una capacità del genere può richiedere come condizione per il suo esercizio di coltivare una certa insensibilità nei confronti dei sentimenti altrui; la preoccupazione per i loro sentimenti può ostacolare quella per la loro sopravvivenza. Trasferiamo questo complesso di qualità alla partecipazione alla pratica del creare e conservare la vita di una famiglia, e avremo una ricetta infallibile per il disastro. Quelle che in un contesto apparivano come virtù, nell'altro sembrano essersi trasformate in vizi. Ma in base alla mia interpretazione questa qualità non è né una virtù né un vizio. Non è una virtù, perché non può soddisfare le condizioni imposte dall'esigenza che una virtù contribuisca al valore di quella specie di totalità della vita umana dove i valori delle pratiche particolari sono integrate in uno schema complessivo di fini che fornisce una risposta alla domanda: "Qual è il miglior tipo di vita da condurre per un essere umano come me?".

Naturalmente può darsi che vi siano qualità che riuscirebbero a soddisfare questo secondo tipo di esigenza, ma non riuscirebbero a soddisfare le esigenze della terza fase, in cui i beni delle vite individuali devono essere integrati negli schemi complessivi di una tradizione ispirata alla ricerca del bene e del meglio.

Più di un critico ha ritenuto che fosse in parte il modo in cui ho caratterizzato questa terza fase a fornire le basi per un'accusa di relativismo. Robert Wachbroit (loc. cit.) ha affermato che la mia definizione del bene umano in termini di ricerca del bene, sia pure con le restrizioni fornite dalle prime due fasi della mia interpretazione, è compatibile con il riconoscimento di tradizioni delle virtù distinte, incompatibili e antagoniste. E in questo ha ragione. Ma poi tenta di inchiodare la mia posizione a un dilemma. Supponiamo che due tradizioni morali incompatibili e antagoniste si incontrino in una certa situazione storica specifica in cui accettare le tesi dell'una significhi impegnarsi alla lotta contro l'altra. Allora o sarà possibile appellarsi a un qualche insieme di principi fondati razionalmente e indipendenti da ciascuna delle due morali antagoniste, oppure non è possibile nessuna soluzione razionale dei loro dissensi. Ma se si dà il primo caso, esiste davvero un insieme di principi cui si può fare appello per decidere questioni morali fondamentali, e la cui fondazione razionale è indipendente dalle particolarità sociali delle tradizioni; e se si dà il secondo caso, non esiste alcuna razionalità morale che non sia interna e relativa a qualche tradizione particolare. In questo caso, tuttavia, non abbiamo nessun motivo valido per affidarci a una qualsiasi tradizione particolare piuttosto che a una qualsiasi altra. E dal momento che il mio rifiuto del progetto illuminista mi obbliga a negare ciò che consegue dalla prima delle due alternative, pare che io non possa evitare di accettare queste conseguenze della seconda alternativa.

La forza di questo argomento dipende dal fatto che la proposizione disgiuntiva che enuncia le due alternative sia o non sia esaustiva. Non lo è. Infatti è possibile, almeno qualche volta, che una tradizione del genere faccia appello, per ottenere un verdetto a suo favore contro le sue rivali, a tipi di considerazione su cui

entrambe le tradizioni in conflitto già concordino. Quali tipi di considerazione potrebbero essere?

Perché ciascuna di due tradizioni morali sia in grado di riconoscere che l'altra sostiene assunti antagonisti su questioni importanti, esse devono necessariamente condividere certi tratti comuni. E questo non sorprende, dal momento che tratti caratteristici di entrambe saranno una determinata specie di rapporto con le pratiche, una determinata concezione particolare dei valori umani e determinate peculiarità che derivano dalla natura stessa di una tradizione. Le questioni riguardo alle quali gli esponenti delle due tradizioni antagoniste si appellano a criteri che sono semplicemente incommensurabili gli uni rispetto agli altri non saranno né potrebbero essere gli unici tipi di questione a sorgere in una situazione del genere. Perciò, almeno in certi casi, sarà possibile ai fautori di ciascuna tradizione capire e valutare, in base ai propri modelli, le caratterizzazioni delle loro posizioni formulate dai loro avversari. E nulla vieta che essi scoprano che queste caratterizzazioni rivelano loro aspetti delle proprie posizioni che sinora erano passati inosservati, o considerazioni che in base ai loro stessi modelli avrebbero dovuto svolgere, ma non hanno svolto. In effetti, niente impedisce che si scopra che la tradizione rivale offre spiegazioni convincenti delle debolezze, delle incapacità di formulare o risolvere problemi adeguatamente, di una molteplicità di incoerenze nella propria tradizione, per le quali, le risorse di quest'ultima non sono state in grado di fornire un'interpretazione persuasiva.

Talvolta le tradizioni crollano davvero, cioè in base ai loro stessi criteri di fioritura e di crollo, e un incontro con una tradizione antagonista può in tal modo fornire motivi validi o per tentare di ricostruire radicalmente la propria tradizione o per abbandonarla. Tuttavia può anche succedere, come ho osservato sopra, che se in una serie di incontri del genere una particolare tradizione morale è riuscita a ricostruire se stessa quando lo richiedevano considerazioni razionali che incalzavano i suoi esponenti dall'interno della tradizione oppure dall'esterno, e se in generale ha fornito interpretazioni più convincenti dei difetti e delle debolezze propri e

delle tradizioni avversarie di quanto queste ultime siano state in grado di fornire, sia riguardo a se stesse sia riguardo ad altre, tutto ciò ovviamente alla luce dei modelli interni a quella tradizione, modelli che a loro volta saranno stati riveduti e ampliati in molti modi diversi nel corso di tali vicissitudini, se si verifica tutto questo gli esponenti della tradizione in questione sono razionalmente autorizzati a un alto grado di fiducia nel fatto che la tradizione in cui vivono e a cui devono la sostanza della loro esistenza morale troverà i mezzi per fronteggiare vittoriosamente le sfide future. Infatti la teoria della realtà morale implicita nelle loro forme di pensiero e di azione ha dimostrato di essere, nel senso che io ho dato a questa espressione, la migliore teoria sinora formulata.

Wachbroit potrebbe benissimo ribattere che con tutto questo non ho ancora risposto alla sua obiezione. Poiché nulla di quanto ho detto è rivolto in alcun modo a dimostrare che non potrebbe crearsi una situazione in cui si rivelasse impossibile scoprire un qualsiasi mezzo razionale per porre fine ai dissensi fra due tradizioni morali ed epistemologiche antagonistiche, sicché emergerebbero fondamenti positivi per una tesi relativista. Ma non mi interessa affatto negare questo. Infatti la mia posizione implica che non esistono argomenti vincenti a priori, che garantiscano in anticipo l'impossibilità che si verifichi una situazione siffatta. In realtà nulla ci può dare una garanzia del genere, a meno che non si riesca a resuscitare il progetto trascendentale kantiano.

E quasi superfluo ripetere che è la tesi fondamentale di Dopo la virtù che la tradizione morale aristotelica è il migliore esempio che abbiamo di una tradizione i cui esponenti sono razionalmente autorizzati a un alto grado di fiducia nelle sue risorse epistemologiche e morali. Ma una difesa storicistica di Aristotele è condannata a scontrarsi con lo scetticismo di certi critici, in un'impresa tanto paradossale quanto donchisottesca. Perché lo stesso Aristotele, come ho sottolineato nella mia trattazione della sua interpretazione personale delle virtù, non era affatto uno storicista, sebbene alcuni storicisti importanti, compresi Vico e Hegel, siano stati in misura maggiore o minore aristotelici. Dimostrare che in questo non vi è nessun paradosso è quindi un

ulteriore compito necessario; ma anch'esso potrà essere adempiuto solo nello spazio più vasto che mi sarà concesso dal volume successivo a Dopo la virtù.

3. Il rapporto della filosofia morale con la teologia

Numerosi critici hanno rilevato le inadeguatezze della narrazione argomentativa che è essenziale in Dopo la virtù. La più importante è la mancanza di qualsiasi cosa che si avvicini a una trattazione adeguata del rapporto della tradizione aristotelica delle virtù con la religione della Bibbia e la sua teologia. Jeffrey Stout (in "Virtue among the Ruins", di prossima pubblicazione sulla «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religions-philosophie») ha identificato alcune conseguenze infelici di questo fatto, una delle quali di importanza predominante. Dal momento in cui la religione biblica e l'aristotelismo si incontrarono, si rese necessario rispondere alla domanda circa il rapporto fra asserzioni sulle virtù umane e asserzioni sulla legge divina e sui comandamenti divini. Qualsiasi riconciliazione della teologia biblica con l'aristotelismo dovrebbe essere in grado di difendere la tesi che soltanto una vita costituita fondamentalmente sulla base dell'obbedienza alla legge può essere tale da manifestare in modo pieno quelle virtù senza cui gli esseri umani non possono raggiungere il loro telos. E qualsiasi rifiuto motivato di una riconciliazione del genere dovrebbe fornire ragioni per negare questa tesi. L'enunciazione e la difesa classica della tesi in questione è evidentemente quella di Tommaso d'Aquino; e l'enunciazione più persuasiva delle prove contro di essa è quella di un classico minore moderno eccessivamente trascurato, Harry V. Jaffa, che si trova nel suo commento al commento di Tommaso d'Aquino sull'Etica Nicomachea, intitolato Thomism and Aristotelianism (Chicago 1952).

Evitando di trattare i problemi sollevati dalla congiunzione tomista della fedeltà teologica alla Torah con la fedeltà filosofica ad Aristotele, ho lasciato in ombra o distorto molte cose che sarebbero dovute essere essenziali per l'ultima parte della mia narrazione: la

natura complessa e molteplice delle reazioni protestanti e gianseniste alla tradizione aristotelica e, come conseguenza successiva, il tentativo kantiano di fondare su una base razionale secolare una morale della legge che presuppone l'esistenza di Dio, e tuttavia implica non soltanto il rifiuto dell'aristotelismo, ma addirittura la sua identificazione con una causa prima dell'errore morale. Perciò, ancora una volta, risulta che il contenuto della mia narrazione richiede di essere ampliato e corretto in molti sensi, se le conclusioni fondamentali che ne traggio vogliono sostenere la loro pretesa di essere razionalmente giustificate.

Quindi Dopo la virtù, sotto questo come sotto altri aspetti, dovrebbe essere letto come un'opera tuttora in fase di elaborazione, e se adesso posso continuare a portarla avanti è principalmente grazie al modo acuto e generoso in cui tanti filosofi (e sociologi, e antropologi, e storici, e teologi) hanno contribuito a quest'opera con la loro critica.

Note

* Il volume sarà pubblicato col titolo *Whose Justice? Which Rationality?* nel 1988 e tradotto in italiano nel 1995 come *Giustizia e razionalità* [N.d.T.].

Bibliografia

La presente bibliografia elenca solo opere menzionate o citate nel testo. I classici della filosofia e delle scienze sociali vi sono stati inclusi solo quando era necessario riferirsi a particolari edizioni o traduzioni.

Aristotele, Grande Etica, Etica Eudemia, in Opere, voi. 8, Laterza, Bari 1983. Etica Nicomachea, in Opere, voi. 7, Laterza, Bari 1983.

J.L. Ackrill, Aristotle on Eudaimonia, 1974.

A.W.H. Adkins, Merit and responsibility, 1960 (tr. it. La morale dei Greci da Omero ad Aristotele, Laterza, Roma-Bari 1987).

Stanislav Andrewski, Social Science as Sorcery, 1973 (tr. it. Le scienze sociali come stregonerie, Armando, Roma 1977).

G.E.M. Anscombe, Modern Moral Philosophy, in «Philosophy», 33, 1958.

R. Aron, Max Weber, in Le tappe del pensiero sociologico, Mondadori, Milano 1984⁷.

Peter Berger, Brigitte Berger e Hansfried Kellner, The Homeless Mind, 1973.

Egon Bittner, The Concept of Organization, in «Social Research», 32, 1965, pp. 239-55. The Functions of the Police in Modern Society, 1970.

Gene Brucker, The Civic World of Early Renaissance Florence, 1977 (tr. it. Dal comune alla signoria. La vita pubblica a Firenze nel primo Rinascimento, Il Mulino, Bologna 1981).

Tom Burns, Industry in a New Age, in «New Society», 31 gennaio 1963.

Tom Burns e G.N. Stalker, *The Management of Innovation*, 1968.

Stephen R.L. Clark, recensione di *The Aristotelian Ethics* di Anthony Kenny, in «*Philosophical Quarterly*», 1979, pp. 352-5.

Richard Cobb, *The Revolutionary Mentality in France*, in *A Second Identity*, 1969.

James C. Davies, *Towards a Theory of Revolution*, in «*American Sociological Review*», 27, 1962, pp. 5-13.

Alan Donagan, *The Theory of Morality*, 1977.

Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 1976 (tr. it. *I diritti presi sul serio*, Il Mulino, Bologna, 1982).

Rosalind e Ivo Feierabend, *Aggressive Behavior Within Politics, 1948-1962: A Cross-National Study*, in «*Journal of Conflict Resolution*», 1966, pp. 249-71.

M.I. Finley, *The World of Odysseus*, 1954 (tr. it. *Il mondo di Odisseo*, Cappelli, Bologna 1966).

Hermann Fränkel, *Dichtung und Philosophie des fruhen Griechentums*, Munchen 1969.

David Gadd, *The Loving Friends*, 1976.

John Gardner, *The Life and Times of Chaucer*, 1977.

William H. Gass, *Fiction and the Figures of Life*, 1971.

Peter Geach, *The Virtues*, 1977.

Bernard Gert, *The Moral Rules: A New Rational Foundation far Morality*, 1970.

Alan Gewirth, *Reason and Morality*, 1978.

Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 1959 (tr. it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna 1969).

-, *Encounters*, 1961; tr. it. *Espressione e identità*, Mondadori, Milano 1979.

-, *Interaction Ritual*, 1957; tr. it. *Il rituale dell'interazione*, il Mulino, Bologna 1988.

-, *Strategie Interaction*, 1969; tr. it. *L'interazione strategica*, Il Mulino, Bologna 1988.

J.Y.T. Greig (a cura di), *The Letters of David Hume*, voi. I, 1932.

Samuel Guttenplan, *Moral Realism and Moral Dilemmas*, in «*Proceedings of the Aristotelian Society*», 1979-80, pp. 61-80.

- Barbara Hardy, Towards a Poetics of Fiction: An Approach Through Narrative, in «Novel», 2, 1968, pp. 5-14.
- Richard M. Hare, The Language of Morals, 1951 (tr. it. Il linguaggio della morale, Ubaldini, Roma 1968).
- Philip Hobsbaum, A Reader's Guide to Charles Dickens, 1973.
- T. Irwin, recensione di The Aristotelian Ethics e Aristotle's Theory of the Will di A. Kenny, in «Journal of Philosophy», 77, 1980, pp. 338-54.
- Herbert Kaufman, Administrative Feedback, 1973.
- Anthony Kenny, The Aristotelian Ethics, 1978.
- Walter Laqueur, A Reflection on Violence, in «Encounter», 38, aprile 1972, pp. 3-10.
- Michael E. Levy, Constraining Inflation: Concerns, Complacencies and Evidence, in «The Conference Board Record», 12, ottobre 1975, pp. 8-14.
- Rensis Likert, New Patterns of Management, 1961 (trad. It Nuovi modelli di direzione aziendale, Angeli, Milano 1982).
- Hugh Lloyd-Jones, The Justice of Zeus, 1971.
- Louis Mackey, Kierkegaard: A Kind of Poet, 1971
- Donald G. Macrae, Max Weber, 1974.
- Gregor Malantschuk, Indførelse af Søren Kierkegaard Forfatterskab 1953.
- James G. March e Herbert A. Simon, Organizations, 1958 (trad it. Teoria dell'organizzazione, Ed. di Comunità, Milano 1979¹)
- James Miller, History and Human Existence, 1979.
- Jeffrey S. Milstein e William Charles Mitchell, Computer Simulation of International Processes: the Vietnam War and the Pre-World War Naval Race, 1968.
- Louis O. Mink, History and Fiction as Modes of Comprehension. in «New Literary History», 1, 1970, pp. 541-58.
- Oscar Newman, Defensible Space, 1973.
- Friedrich Nietzsche, La gaia scienza, Adelphi, Milano 1965
- Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, 1974 (tr. il. Anarchia, stato e utopia. I fondamenti dello "Stato minimo", Le Mounier, Firenze 1981).

- J.A. Passmore, John Anderson and Twentieth-Century Philosophy, saggio introduttivo a *Studies in Empirical Philosophy* di John Anderson, 1962.
- Karl Polanyi, *The Great Transformation*, 1944 (tr. it. *La grande trasformazione. Le origini economiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino 1974).
- W.V.O. Quine, *Word and Object*, 1960 (tr. it. *Parola e oggetto*, Il Saggiatore, Milano 1970).
- John B. Rawls, *A Theory of Justice*, 1971 (tr. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982).
- Lewis F. Richardson, *Arms and Insecurity*, 1960.
- P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, 1966.
- , *To My Fellow Teachers*, 1975.
- Anne Righter, *Shakespeare and the Idea of the Play*, 1962.
- S.P. Rosembaum (a cura di), *The Bloomsbury Group*, 1975.
- D.J.C. Smyth e J.C.K. Ash, *Forecasting Gross National Product, the Rate of Inflation and the Balance of Trade: the O.E.C.D. Performance*, in «*The Economie Journal*», 85, 1975, pp. 361-4.
- Derek J. De Solla Price, *Little Science, Big Science*, 1963.
- Robert Solomon (a cura di), *Nietzsche: a Collection of Critical Essays*, 1973.
- C.L. Stevenson, *Ethics and Language*, 1945.
- Bas C. Van Fraassen, *Values and the Heart's Command*, in «*Journal of Philosophy*» 70, 1973, pp. 5-19.
- Simone Weil, *L'Iliade poema della forza*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Rusconi, Milano 1974.
- Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967.